

”Ja Jesaja sanoo rohkeasti”
Kirjoitusten lainaukset Paavalin argumentaatiossa
Roomalaiskirjeen 10. luvun jakeissa 5–21.

Katja Kujanpää
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2012

Sisällys

1. Johdanto	3
1.1. Tutkimusongelma	3
1.2. Tutkimuskohde ja lähteet.....	3
1.3. Lähtökohtia ja menettelytapoja	5
1.3.1. Intertekstuaalisuudesta.....	5
1.3.2. Lainauksen määritelmä.....	5
1.3.3. Menettely Paavalin käyttämän tekstin selvittämiseksi	7
1.4. Aikaisemman tutkimuksen kysymyksiä ja ratkaisuja.....	8
1.4.1. Heprean mukaan tarkistettu Septuaginta-teksti?	8
1.4.2. Lainaako Paavali muistin vai muistiinpanojen varassa?	8
1.5. Roomalaiskirjeen kohdeyleisö ja ihannelukija	10
1.5.1. Kirjeen tarkoitus ja kohdeyleisö	11
1.5.2. Kohdeyleisöstä ihannelukijaan	12
1.6. Työn kulku.....	13
2. Uskonvanhurskaus ja uskon sana (10:5–13)	15
2.1. Käännös (10:5–13)	15
2.2. Laista tuleva vanhurskaus (10:5).....	15
2.3. Uskonvanhurskaus ja uskon sana (10:6–8)	18
2.3.1. Uskonvanhurskauden kehoitus: ”Älä sano sydämessäsi”	18
2.3.2. Kaksi kysymystä, joita ei tule kysyä	22
2.3.3. Sana on lähellä sinua	24
2.3.4. Jakeiden 10:6–8 kristologinen sovellus	26
2.3.5. Ekskurssi: Laki- ja uskonvanhurskaus	31
2.4. Suun tunnustus ja sydämen usko (10:9–10)	33
2.5. Pelastus jokaiselle uskovalle (10:11–13).....	34
3. Saarnattu mutta torjuttu evankeliumi (10:14–21)	39
3.1. Käännös (10:14–21)	39
3.2. Uskon edellytysten ketju (10:14–15).....	39
3.3. Kuuliaisuus ja kuultu sanoma (10:16–17)	44
3.4. Eikö evankeliumi ole ollut kuultavissa? (10:18)	47
3.5. Israelin ymmärrys ja mustasukkaisuus (10:19)	50
3.5.1. Mitä Israel ei käsiti?.....	50
3.5.2. Israel käsittää evankeliumin – vai käsittääkö sittenkään?	52
3.5.3. Israel tehdään mustasukkaiseksi	58

3.6. Jumala antaa pakanoiden löytää itsensä (10:20)	64
3.6.1. Sanajärjestyksen ongelma	64
3.6.2. Kaksi kansaa?	67
3.7. Jumalan ojennetut kädet ja tottelematon Israel (10:21)	69
3.8. Israelin selittämätön epäusko	71
4. Lainausten käsittely ja käyttö	73
4.1. Lainausten Vorlage	73
4.2. Paavalin tekemät muutokset	76
4.2.1. Lyhentäminen ja sanojen poistaminen	76
4.2.2. Sanojen tai kieliopillisten muotojen vaihtaminen	76
4.2.3. Sanan lisääminen	77
4.2.4. Sanajärjestyksen muuttaminen	77
4.2.5. Yhteenveto Paavalin tekemistä muutoksista	77
4.2.6. Paavali ja ympäröivän kulttuurin lainauskäytännöt	79
4.3. Johtolauseet	80
4.4. Lainausten tehtävä	82
4.4.1. Väitteen vahvistaminen ja oikeaksi osoittaminen	82
4.4.2. Lainaukset Paavalin oman muotoilun sijaan	84
4.5. Paavali ja lainausten lukija	88
5. Johtopäätökset	90
5.1. Argumentaatiota kirjoituksista käsin	90
5.2. Lainausten päätehtävä: oman väitteen korvaaminen	90
5.3. Muokkauksen tarpeellisuus	91
5.4. Ihannelukija ja historiallinen vastaanottaja	92
5.5. Lopuksi	93
6. Lähde- ja kirjallisuusluettelo	95
6.1. Lyhenneluettelo	95
6.2. Lähteet	95
6.3. Apuneuvot	96
6.4. Kirjallisuus	96

1. Johdanto

1.1. Tutkimusongelma

Roomalaiskirjeen luvuissa 9–11 esiintyy tiheämmin pyhien kirjoitusten lainauksia kuin missään muualla Paavalin kirjeissä. Paikoin lainauksia on lähes joka jakeessa. Jos ne poistettaisiin, tekstimassasta katoaisi 28 prosenttia.¹ Jo lainausten silkka määrä saa olettaa, että niillä on keskeinen rooli lukujen argumentaatiossa.

Miksi Paavali lainaa näin tiheään pyhiä kirjoituksia? On ymmärrettävää, että Paavali etsii vastauksia teologisiin ongelmiin pyhistä kirjoituksista, mutta edellyttääkö se näin laajamittaista suorien lainausten käyttöä?

Tässä tutkimuksessa etsitään tekstijakson Room. 10:5–21 analyysin kautta vastauksia seuraaviin kysymyksiin: 1) Minkälaisia tehtäviä lainauksilla on Paavalin argumentaatiossa? Miten lainaukset suhteutuvat Paavalin itse muotoilemiin argumentaation osiin? 2) Minkä tekstin mukaan Paavali lainaa kirjoituksia: Septuagintan, heprealaisen tekstin vai jonkin muun version pohjalta? 3) Kuinka tarkkaan Paavali lainaa? Lainauksen tarkkuus liittyy niiden tehtävään argumentaatiossa: muuttaako Paavali joskus lainauksen sanamuotoa saadakseen sen sopimaan paremmin argumentaatioonsa? 4) Minkälaista lukijaa lainaukset edellyttävät?

Lainauksen käytön tutkiminen on kiinnostavaa sen vuoksi, että se omalta osaltaan auttaa hahmottamaan kuvaa Paavalista kirjeiden kirjoittajana ja pyhien kirjoitusten tulkitsijana. Tässä tutkimuksessa ei niinkään kysytä, miten Paavali lukee pyhiä kirjoituksia ja mitä ne merkitsevät hänelle ja hänen teologialleen,² vaan keskipisteessä on, miten Paavali tulkitsee ja käyttää kirjoituksia kirjeessään.³ Raja näiden kahden kysymyksen välillä ei ole jyrkkä, vaan kyse on painopiste-erosta.

1.2. Tutkimuskohde ja lähteet

Tutkimuskysymyksiin etsitään vastauksia kysymyksiin tarkastelemalla huolellisesti kirjeen 10. luvun jakeita 5–21. Nämä jakeet muodostavat kaksi yhteenkuuluvaa ajatuskokonaisuutta (5–13 ja 14–21) Paavalin argumentaatiossa. Tässä jaksossa lainauksia on erityisen tiheästi: 17 jakeesta 13 sisältää lainauksen.

Lainauksen tehtävän selvittämiseksi niitä on tarkasteltava suhteessa Paavalin argumentaation kokonaisuuteen. On tarpeen analysoida tarkkaan argumentaation

¹ Suuntaa-antava laskenta on tehty N-A²⁷:n lainauksiksi katsomien tekstikatkelmien kirjanmäärän mukaan. Sanoja laskettaessa luku on 26 %.

² Näihin kysymyksiin ovat viimeaikaisessa tutkimuksessa etsineet vastauksia mm. Hays (1989) ja Jesajan kirjan merkitykseen työnsä rajanneet Wilk (1998) ja Wagner (2002).

³ Paavalin ajatusmaailman hahmottelun sijaan näkökulma on siis enemmän viestintään painottunut.

rakenne ja selvittää, miten Paavalin ajatus etenee. Tämän vuoksi tutkimuksessa hahmotellaan tekstijakson 10:5–21 keskeinen sanoma ja lainausten tehtävä ja rooli tämän sanoman ilmaisemisessa.

Luvuissa 9–11 keskeinen teema on kysymys Israelin paikasta Jumalan suunnitelmissa, kun Israelin enemmistö ei ole ottanut evankeliumia vastaan. Luvussa 9 Paavali osoittaa, kuinka Israel on täysin riippuvainen Jumalan vapaasta valinnasta armahtaa tai hylätä (9:14–21). Jumala on vapaudessaan kutsunut pakanat armosta ja vanhurskaudesta osallisiksi (9:24–30). Israel sen sijaan ei ole saavuttanut vanhurskauden lakia, jota se on tavoitellut teoista käsin (9:31–33). Luvun 10 alussa Paavali tarkentaa ongelmaa: juutalaiset eivät alistu Jumalan vanhurskauteen, vaan yrittävät pystyttää omaansa. Todellinen vanhurskaus on kuitenkin Kristuksessa (10:4). Tästä ajatus jatkuu jaksossa 10:5–21. Luvussa 11 paljastuu, että Israelin tottelemattomuus kuuluu Jumalan suunnitelmaan saattaa kaikki pelastuksen piiriin, ja vakuutetaan Israelin lopulta pelastuvan.

Jakson 10:5–21 rajaaminen lukujen 9–11 kokonaisuudesta ei ole ongelmantonta, sillä se linkittyy sekä edeltävään että seuraavaan argumentaatioon. Jakeet 10:5–13 liittyvät hyvin kiinteästi jakeeseen 10:4: ”Lain päämäärä on Kristus vanhurskaudeksi jokaiselle uskovalle.”⁴ On jopa mahdollista pitää jaksoa 10:5–13 tämän jakeen vähä vähältä etenevänä selityksenä. Jakeet 10:19–21 puolestaan kirkastuvat täydellisesti vasta Paavalin luvussa 11 esittämää ratkaisua vasten. Kuitenkin kumpikin jakso on sekä rakenteellisten, tyylillisten että temaattisten syiden perusteella nähtävissä selvästi erottuvana kokonaisuutena.

Tutkimuksessa käytetään Roomalaiskirjeen tekstinä N-A²⁷:n kriittistä tekstiä. Tutkimuksen kannalta merkittäviä tekstikriittisiä ongelmia tarkastellaan kunkin jakeen käsittelyn yhteydessä. Septuagintalla tarkoitetaan tutkimuksessa kulloinkin kyseessä olevan kirjan alkuperäistä käännöstä kreikan kieleen sellaisena kuin se on pyritty mahdollisimman tarkoin rekonstruoimaan Göttingenin kriittisessä tekstieditiossa.⁵ Masoreettinen teksti perustuu *Biblia Hebraica Stuttgartiensis* -tekstilaitokseen.

⁴ Ks. jakeesta ja sen käännöksestä s. 31.

⁵ Käsite ”Septuaginta” on tutkimuksessa todettu usein ongelmalliseksi mm. siksi, että se synnyttää mielikuvan yhtenäisestä kokonaisuudesta, joka pysyi suunnilleen samana vuosisadasta toiseen. Septuagintan teksti ja hepreankielinen teksti olivat kuitenkin pitkään jatkuvassa muutostilassa, ja niistä oli Paavalin aikaan liikkeellä useita erilaisia käsikirjoituksia (ks. esim. Stanley 1992, 35–51), mikä otetaan tutkimuksessa huomioon. Viittaaminen käsitteellä Septuaginta Göttingenin tekstiedition kriittiseen tekstiin ei myöskään tarkoita, että tutkimuksessa oletettaisiin Paavalin tuntemien Septuaginta-käsikirjoitusten vastanneen täsmälleen tätä kriittistä tekstiä, mistä lisää edempänä.

1.3. Lähtökohtia ja menettelytapoja

1.3.1. Intertekstuaalisuudesta

Tutkimus kuuluu eksegeetiikan kentässä intertekstuaalisten lähestymistapojen laajaan joukkoon. Intertekstuaalisia lähestymistapoja yhdistää kiinnostus tekstien keskinäisiin suhteisiin, mutta teorioita ja metodologisia ratkaisuja on moneksi.⁶ Tässä tutkimuksessa intertekstuaalisuutta tarkastellaan hyvin rajatusta näkökulmasta, sillä tutkimuksessa keskitytään juutalaisten pyhien kirjoitusten lainauksiin. Siten esimerkiksi intertekstuaaliset viittaukset, metaforat ja kielelliset yhtäläisyydet eivät kuulu tutkimuksen piiriin. Näkökulma on Paavalin viestinnässä kirjeen vastaanottajille, ei esimerkiksi historiallisen lukijan tai vaihtoehtoisesti 2010-luvun lukijan lukuelämyksen ja tulkintaprosessin tarkastelussa. Pitäytyminen historiallisen kirjoittajan sanoman tutkimiseen tarkoittaa, että tutkimuksessa hyödynnetään ennen kaikkea niin kutsutun historiallis-kriittisen lähestymistavan metodeja. Kysymys Paavalin lainausten lukijasta ei kuitenkaan kokonaan rajaudu tutkimuksen ulkopuolelle, mitä käsitellään edempänä luvussa 1.5.⁷

1.3.2. Lainauksen määritelmä

Yleensä Paavalin käyttämät kirjoitusten lainaukset tunnistaa jo siitä, että hän johdattaa niihin enemmän tai vähemmän kaavamaisesti muotoillulla johtolauseella. Tämä vastaa yleistä käytäntöä sekä juutalaisessa että kreikkalaisroomalaisessa kirjallisuudessa. Johtolauseen tarkoitus on tehdä lukijalle⁸ selväksi, että sitä seuraava tekstiosuus on ulkopuolisesta lähteestä, ja antaa lukijalle vihjeitä lainauksen tulkittamiseksi. Johtolause voi olla vakiintunut ilmaus tai kirjoittajan vapaasti muo-

⁶ Käsitteen intertekstuaalisuus otti käyttöön kirjallisuudentutkija Julia Kristeva vuonna 1969. Hänen jälkeensä moni kirjallisuudentutkija on kehitellyt intertekstuaalisia teorioita eteenpäin, ks. napakka yleisesittely lähestymistapojen kehityksestä: Alkier 2005, 1–5. Eksegeetiikan piirissä osa tutkijoista tarkastelee intertekstuaalisuutta tekstin lukijan näkökulmasta, osa puolestaan pitää kiinni historiallisen kirjoittajan toiminnan tarkastelusta. Hyvän yleiskuvan ajankohtaisen tutkimuksen eri suuntauksista tarjoavat mm. Alkier 2005, 6–11 ja Moyise 2005, 23–34.

⁷ Käsitteilyjärjestys perustuu siihen, että metodologinen ratkaisuni luvussa 1.5. on paremmin ymmärrettävissä Roomalaiskirjeen johdanto-opillisten kysymysten käsittelyn jälkeen.

⁸ Käytän tutkimuksessa kirjeen vastaanottajasta sanaa lukija, vaikka tarkkaan ottaen vastaanottajien enemmistö oli todennäköisesti ääneen luetun kirjeen kuulijoita. ”Lukija” ei tässä ole kannanotto vastaanottajan lukutaitoon tai siihen tapaan, millä hän tutustuu kirjeeseen. Monessa paikoin voisin aivan yhtä hyvin kirjoittaa ”kuulijan” tai ”kirjeen vastaanottajan” reaktiosta, mutta yksinkertaisuuden vuoksi pitäydyn yhteen sanalla. Suomen kielessä kirjeen vastaanottaja on yleensä sen lukija.

toilema.⁹ Kaavamaisia johtolauseita, esimerkiksi ”kuten on kirjoitettu” tai ”Jesaja sanoo”, nimitetään tutkimuksessa johdantoformeileiksi.¹⁰

Paavalin johtolauseiden käyttö on siinä määrin epäjohdonmukaista, että se herättää kysymyksen lainauksen määritelmästä. Paavali voi johdattaa muodollisella formelilla lainaukseen, joka on kaikkea muuta kuin sanatarkka. Toisaalta hän voi lainata kirjoitusten kohtaa sanatarkasti, mutta jättää johtolauseen kokonaan pois. Jos lainaus on johtolauseesta huolimatta hyvin epätarkka tai vaihtoehtoisesti jos johtolause puuttuu, onko kohtaa syytä pitää lainauksena? Asiaa voi tarkastella sekä kirjoittajan että lukijan näkökulmasta.

Kirjoittajakeskeinen näkökulma kysyy, onko Paavali tarkoittanut kohdan pyhien kirjoitusten lainaukseksi. Lainauksen määritelmä on tällöin, että mitä tahansa kohtaa, jolla on huomattava sanastollinen yhteys toiseen tekstiin, voidaan pitää lainauksena, oli tämä kohta lainaukseksi merkitty tai ei. Lukijakeskeinen määritelmä sen sijaan hyväksyy lainauksiksi vain ne kohdat, jotka lukija olisi voinut tunnistaa lainaukseksi. Lukija voi tunnistaa lainauksen paitsi johtolauseesta, myös tulkitsevista kommenteista, poikkeavasta tyylistä, kuten esimerkiksi runomuotoisesta tekstistä proosan keskellä, tai selvästä syntaktisesta jännitteestä lainatun tekstin ja sen kielellisen lähikontekstin välillä.¹¹ Lukijakeskeisen lainauksen määritelmän ongelmana on, että jos kirjoittajan intention hahmotteleminen onkin haastavaa, on lukijan ymmärrysmahdollisuuksien arvioiminen vielä monin veroin ongelmallisempaa. Tällöin kulloisenkin tutkijan subjektiivinen näkemys lukijakunnan kirjoitusten tuntemuksesta vaikuttaa päätelmään, olisiko lukija voinut tunnistaa johtolauseettoman lainauksen.¹²

Tässä tutkimuksessa lainauksen määritelmä on kirjoittajakeskeinen, sillä siinä tarkastellaan Paavalin viestintää Rooman seurakunnille, ei kirjeen ja sen lainausten reseptiota. Siksi sanasanaisesti toistettu tekstikatkkelma on lainaus johtolauseen puutteesta huolimatta.¹³ Lainaukseksi luetaan siis kohta, jonka osoittaa lainaukseksi 1) johtolause, 2) muu tulkitseva lisäys, 3) selvä syntaktinen tai tyyllil-

⁹ Kreikkalaisroomalaisessa kirjallisuudessa johtolauseet muotoiltiin yleensä vapaasti, ja vapaita muotoiltuja esiintyy runsaasti myös juutalaisessa kirjallisuudessa. Toiset juutalaiset kirjoitukset sisältävät lähinnä kaavamaisia johdantoformeileita. Esimerkiksi Qumranin kommentaarikirjallisuudessa formeileiden variaatio on vähäistä. Koch 1986, 25–28.

¹⁰ Englanninkielisessä tutkimuskirjallisuudessa käsitteellä *introduction formula* viitataan yleensä kaikkiin Paavalin johtolauseisiin riippumatta niiden ”formelimaisuudesta” tai yleisyydestä. Tämän kielellisen epätarkkuuden on pannut merkille Stanley 1992, 66 viite 5.

¹¹ Stanley 1992, 33–37.

¹² Stamps 2006, 17.

¹³ Tämä määritelmällinen ratkaisu on tarpeen ennen kaikkea jakeiden 10:6–8, 13 ja 18 kohdalla, ks. s. 22–23, 37–38 ja 48.

linen jännite ympäröivään tekstiin tai 4) merkittävä sanasanaisuus kirjoitusten kohdan kanssa.¹⁴

Viittauksella (*allusion*) tarkoitetaan selkeää viittaamista tiettyyn tekstiin, kun taas viime aikoina tutkimuskirjallisuudessa yleistynyt käsite kaiku (*echo*) kuvaa hienovaraisempaa ja vähemmän ilmeistä aikaisemman tekstin hyödyntämistä.¹⁵

1.3.3. Menettely Paavalin käyttämän tekstin selvittämiseksi

Tutkimuksessa on jo pitkään vallinnut yhteisymmärrys siitä, että Paavalin lainauksissaan käyttämä tekstimuoto on useimmiten hyvin Septuagintan kaltainen.¹⁶ Siksi tässä tutkimuksessa Paavalin käyttämää sanamuotoa verrataan ensin Septuagintan kriittisesti rekonstruoituun tekstiin ja Septuagintan käsikirjoitustradition variantteihin. Jos Paavalin teksti poikkeaa näistä, otetaan huomioon antiikin kirjoittajien kreikankieliset lainaukset,¹⁷ masoreettinen teksti sekä tapauksen mukaan Qumranista löytyneet käsikirjoitukset ja heprealaisen tekstin vanhat käännökset kuten Peshitta ja targumit.

Jos Paavalin sanamuodolle ei löydy täysin täsmäävää esikuvaa, vaihtoehtoisia selityksiä on useita. Ensinnäkin on otettava huomioon, että Paavalin käyttämä lukutapa voi olla kadonnut. Septuagintasta ja heprealaisesta tekstistä oli ensimmäisellä vuosisadalla liikkeellä erilaisia tekstimuotoja, ja on mahdollista, että Paavali tunsi myöhemmin syrjäytyneen vähemmistölukutavan. Tällaisen ratkaisun ongelmana on sen spekulatiivisuus: oletus kadonneen lukutavan sisältävästä käsikirjoituksesta on hypoteettinen, sillä lukutavalle ei ole muita todistajia kuin Paavali.

Toinen vaihtoehto on ajatella, että poikkeava sanamuoto on peräisin Paavalilta itseltään. Paavali on voinut muuttaa sanamuotoa tahattomasti tai tarkoituksel-

¹⁴ Seuraan muuten Stanley (1992, 37) määritelmää, mutta olen lisännyt siihen neljännen kohdan, joka vastaa Stampsin (2006, 17) kirjoittajakeskeistä lähestymistapaa. ”Merkittävän sanasanaisuuden” määrittely ei ole tarpeen käsittelemieni lainausten kohdalla, sillä ainoa tekstikohta, jota jo muut kriteerit eivät osoita lainaukseksi, on täysin sanatarkka lainaus Septuagintasta (Joel 2:32).

¹⁵ Tässä väljässä määritelmässä seuraan Haysiä (1989, 29) ja Wagneria (2002, 9 viite 36). Koska käytän kumpaakin käsitettä vain satunnaisesti, tarkempi määrittely ei ole välttämätöntä. Kaiun käsitteestä ja käytöstä tarkemmin ks. Hays 1989, 16–32.

¹⁶ Koch 1986, 57; Smith 1988, 273–274; Wilk 1998, 17–18. Kysymys, mikä on Paavalin lainausten *Vorlage* ja muuttaako Paavali sitä, on tuottanut useita tutkimuksia kahden viime vuosikymmenen aikana: Kochin (1986) perustavanlaatuisia selvitystyötä ovat kommentoineet, kritisoineet ja parannelleet Stanley (1992), Wilk (1998) ja Wagner (2002). Kaksi viimeistä tosin keskittyvät lähinnä Jesajan kirjan lainauksiin. Koch, Stanley ja Wilk ovat kiinnostuneita myös lainausten tehtävistä Paavalin argumentaatioissa, kun taas Wagner keskittyy enemmän hermeneuttisiin kysymyksiin.

¹⁷ Joskus on kuitenkin otettava huomioon mahdollisuus, että Paavalin sanamuoto on vaikuttanut myöhempiin Septuagintan käsikirjoituksiin ja kirkkoisien lainauksiin. Ks. esim. jakeen 10:5 käsitte-ly s. 15–16.

lisesti. Tahaton muutos syntyy, jos Paavali lainaa muistinvaraisesti ja erehtyy toisinaan tarkasta sanamuodosta. Jos Paavali muuttaa tekstiä tarkoituksellisesti, hän tietoisesti muokkaa lainauksen sanamuotoa. Tämän vaihtoehdon kohdalla on aina kysyttävä, miksi Paavali tekisi niin. Jos muutokselle näyttää löytyvän selvä motivaatio tavasta, jolla Paavali käyttää lainausta, vaihtoehto on todennäköinen. Muistivirhe ja tietoinen muutos perustuvat selitysmalleina eri lähtöoletuksille siitä. Siksi luvussa 1.4.2. tarkastellaan aikaisemman tutkimuksen valossa lainausten käytön konkreettisia edellytyksiä.

1.4. Aikaisemman tutkimuksen kysymyksiä ja ratkaisuja

Seuraavassa esitellään aikaisemman tutkimuksen ratkaisuja muutamiin ongelmiin, jotka ovat kysymyksenasettelun kannalta olennaisia. Laajempaan tutkimushistorialliseen katsaukseen ei tässä johdantoluvussa ole mahdollisuutta.

1.4.1. Heprean mukaan tarkistettu Septuaginta-teksti?

Ajatusta, että Paavali toisinaan kääntäisi itse hepreasta, näyttää tukevan jo vanha havainto lainauksia tutkittaessa: vaikka lainaukset ovat pääsääntöisesti Septuagintasta, muutamien sanamuoto poikkeaa siitä ja lähestyy masoreettista tekstiä. Heprealaisen sanamuodon mukaileminen voidaan kuitenkin selittää ilman, että tarvitsee olettaa Paavalin poikenneen tavastaan hyödyntää nimenomaan kreikankielisiä pyhiä kirjoituksia. On nimittäin löydetty viitteitä, että ennen ajanlaskun alkua Septuagintan tekstiä pyrittiin korjaamaan uskollisemmaksi heprealaiselle tekstile.¹⁸ On siis mahdollista, että Paavali on tietyissä tapauksissa käyttänyt Septuagintakäsikirjoituksia, joita oli tarkistettu noudattamaan paremmin heprealaisen tekstin sanakäänteitä.¹⁹

1.4.2. Lainaako Paavali muistin vai muistiinpanojen varassa?

Tutkimuksessa ei vallitse yhteisymmärrystä siitä, mistä Paavali ottaa lainaustensa sanamuodon kirjettä sanellessaan. On epätodennäköistä, että Paavalilla olisi sane-lutilanteessa ollut edessään kalliita kirjakääröjä, joiden käsittely sanelun ohessa

¹⁸ Erityisen merkittävä tutkimuksen kannalta on 8QH^vXII^{gr}, pienten profeettojen käsikirjoitus, joka on ajoitettu ensimmäiselle vuosisadalle e.a.a. ja edustaa niin kutsuttua kaige-revisiota. Tekstin kieltä on korjattu vastaamaan tarkemmin heprean rakenteita. On päätelty, että käsikirjoitus on esimerkki yleisemmästä ilmiöstä juutalaisuuden piirissä. Septuagintan revisiot ovat siten myöhempien tekstiversioiden, kuten Theodotionin, Aquilan ja Symmachuksen edeltäjiä ja esikuvia. Dines 2004, 4, 81–84. Ks. ilmiöstä tarkemmin Stanley 1992, 43–51.

¹⁹ Koch 1986, 57–59; Stanley 1992 43–45; Wilk 1998, 18–20; Wagner 2002, 16 viite 60.

olisi sitä paitsi ollut erittäin epäkäytännöllistä.²⁰ Sen sijaan hän voi lainata muistinvaraisesti tai käyttää kirjallisia muistiinpanoja.

Paavali eli kulttuurissa, jossa pitkienkin kirjoitusten kohtien opettelu ulkoa oli tavallista.²¹ Muistinvaraista lainaamista vastaan on kuitenkin esitetty seuraavat seikat: 1) Paavali lainaa varsin usein pitkiäkin tekstikohtia täydellisen sanatarkasti, ja silloin kun hänen sanamuotonsa poikkeaa Septuagintasta, poikkeama selittyy muistivirheen sijaan varsin usein lainauksen käyttötarkoituksella Paavalin argumentaatioissa. 2) Paavali toistaa sanat *ὁ θεός* ja *κύριος*, jotka sekoittuvat muistivaraissa lainauksessa helposti, yleensä tarkasti Septuagintan mukaan.²² 3) Paavalin huomattava kirjallinen taidokkuus hänen sulauttaessaan toisinaan yhteen kaksi lainausta osoittaa, että hän valitsi ja muotoili nämä lainaukset huolella etukäteen.²³ 4) Paavali näyttää välillä olevan riippuvainen käsikirjoituksesta, jota on korjattu heprean sanamuodon mukaan, kun taas enimmäkseen hän käyttää Septuagintaa. Ilmiötä on vaikeaa selittää, jos ajatellaan Paavalin lainaavan muistinvaraisesti.²⁴ 5) Kahdesti vaikuttaisi siltä, että Paavali lainaa haplografiasta kärsineen käsikirjoituksen mukaan (Room. 9:28 ja 10:15).²⁵ Yhdessä nämä huomiot viittaavat siihen, että monet Paavalin lainauksista ovat peräisin jonkinlaisesta kirjallisesta lähteestä.²⁶

Viimeaikaisessa tutkimuksessa on saanut kannatusta ajatus, että Paavali kopioi kirjoitusten äärellä ollessaan kiinnostavia kohtia omaan käyttöönsä, mikä näyttää olleen yleinen käytäntö ensimmäisellä vuosisadalla. Muistiinpanoja voitiin tehdä papyrukselle, pergamentista tehtyyn muistikirjaan tai vahatauluun, josta ne siirrettiin myöhemmin pysyvämpään muotoon.²⁷ Sen sijaan vanhemman tutkimuksen teoria, että Paavali olisi tukeutunut kristilliseen lainausten kokoelmakirjaan (*testimony book*) tai pienempiin lainauskokoelmiin (*florilegium*), ei lainausten valtaosan kohdalla vaikuta tyydyttävältä ratkaisulta, vaikka jonkinlaisia kokoelmia saattoikin jo Paavalin aikana olla käytössä. Paavalin lainaamista kohdista

²⁰ Stanley 1992 16–17; Wagner 2002, 20.

²¹ Tämän lisäksi esitetään toisinaan oletus, että Paavali rabbiinisen koulutuksen saaneena osaisi kirjoitukset erityisen hyvin ulkoa. Oletus koulutuksesta perustuu jakeeseen Apt. 22:3, ei Paavalin omissa kirjeissään antamiin tietoihin. Koch 1986, 92.

²² Koch 1986, 93.

²³ Ks. Koch 1986, 94–95.

²⁴ Stanley 1992, 70–71 viite 21.

²⁵ Ks. yksityiskohdat Koch 1986, 81–83; Stanley 1992, 71 viite 22.

²⁶ Stanley 1992 71; Wagner 2002, 22.

²⁷ Näyttöä muistiinpanojen tekemiselle on sekä Qumranin löydöistä että kreikkalais-roomalaisen kulttuurin piiristä. Stanley 1992, 73–78; 2004, 43 viite 15; Wagner 2002, 20–21. Henkilöitä, joiden mainitaan antiikin lähteissä tehneen muistiinpanoja lukiessaan, ovat mm. Aristoteles, Cicero, Plinius vanhempi, Seneca, Plutarkhos ja Aulius Gellius. Stanley 2004, 43 viite 15. Ks. tarkemmin muistiinpanojen tekemisestä: Koch 1986; 247–255; Stanley 1992: 71–79.

vain varsin pieni osa esiintyy muilla Uuden testamentin kirjoittajilla, eikä niidenkään kohdalla voida osoittaa, että lainausten käyttö perustuisi yhteiseen lainauskokoelmälähteeseen.²⁸

Vaikka Paavali lainausten sanamuodon varmistamiseksi käyttäisikin muistiinpanoja, on hän silti hyvin voinut osata laajoja osuuksia kirjoituksista vähintään lähes ulkoa. Tämä olisi järkevä oletus ensimmäisen vuosisadan kirjallista kulttuuria vasten. Muistiinpanojen tekeminen ei tarkoita, että Paavali olisi kirjoituksiin tukeutuessaan riippuvainen yksin niistä.²⁹

Tässä tutkimuksessa muistinvaraisuus tai muistiinpanojen käyttäminen ei ole ratkaiseva kysymys, sillä myös muistinvaraisella lainauksella on jonkinlainen *Vorlage*, nimittäin se käsikirjoituksen teksti, jonka Paavali on jossain elämänsä vaiheessa opetellut ulkoa. Periaatteessa Paavali voi muokata paremmin tarkoituksiinsa sopivaksi lainausta, jonka osaa ulkoa.³⁰ Kun jatkossa tarkastellaan, mistä lähteestä Paavalin käyttämä sanamuoto on peräisin, otetaan relevanteissa kohdissa huomioon mahdollisuus, että Paavalin lainauksen epätarkkuus johtuu muistivirheestä ja tarkastellaan tällaisen olettamuksen edellytyksiä. Kuitenkin jo tässä vaiheessa on syytä tuoda esiin metodologinen epäjohdonmukaisuus sellaisessa lähestymistavassa, joka selittää kaikki sanasanaiset lainaukset Paavalin hyvällä muistilla ja kaikki Septuagintasta poikkeavat lainaukset Paavalin muistivirheellä. Jos Paavali yhtäällä muistaa pienimmätkin epäolennaiset yksityiskohdat oikein ja toisaalla vaihtaa vahingossa useita sanoja toisiksi, vaikuttaa hänen muistinsa kovin valikoivalta.

1.5. Roomalaiskirjeen kohdeyleisö ja ihannelukija

Kun tarkastellaan lainausten käyttöä Paavalin argumentaatiossa, on syytä kysyä, mikä on Roomalaiskirjeen historiallinen konteksti; vastaus kysymykseen, kenelle ja miksi Paavali kirjoittaa, antaa tulkintakehyksen koko Paavalin argumentaatiolle. Lainauksen tarkastelun kannalta erityisen olennainen kysymys on, millaista kirjoitusten tuntemusta Paavali edellyttää kirjeensä lukijoilta. Kirjoittaako Paavali

²⁸ Ks. teorian ongelmista Koch 1986, 247–256. Hyvän yleiskuvan viimeaikaisen tutkimuksen *testimonia*-hypoteesista tarjoaa Albl 1999, ks. erityisesti 159–178.

²⁹ Wagner kritisoi Stanley'n (1992, 78; 1999, 137) ajatusta, että Paavalin ällistytävimpien lainausten käyttötapojen ja tulkintojen taustalla olisi muistiinpanojen käyttäminen. Stanley vihjaa, että Paavali ei enää muistanut poimimiensa irrallisten lainausten alkuperäistä kontekstia. Wagner sitä vastoin esittää Paavalin osanneen Jesajan kirjan jokseenkin ulkoa ja tunteneen siten myös lainausten kontekstin. Wagner 2002, 24–25.

³⁰ Wagner 2002, 23. Wagnerin oikeutettu toteamus on vastoin Kochin (1986, 101) ajatusta, että juuri Paavalin käyttämä kirjallinen versio tekisi ajatuksen lainausten muokkaamisesta mielekkääksi.

esimerkiksi juutalaisille kirjanoppineille, jotka tuntevat myös lainausten kontekstin, vai ehkä pakanaseurakunnalle, jonka kirjoitusten tuntemus voi olla hataraa, mutta joka suhtautuu silti kunnioituksella taitoon tukea omaa argumentaatiota pyhillä kirjoituksilla?

1.5.1. Kirjeen tarkoitus ja kohdeyleisö

Roomalaiskirjeen tarkoitus ja kohderyhmä ovat tutkimuksessa varsin kiisteltyjä kysymyksiä, sillä Roomalaiskirje antaa viitteitä moneen suuntaan. Tässä ei voida mennä laajan debatin yksityiskohtiin, vaan pitäydytään ongelman esittelyyn. On kiisteltyä, onko Roomalaiskirje konkreettiseen tilanteeseen kirjoitettu kirje vai toimiiko se apostoli Paavalin ja hänen evankeliuminsa esittelyyn tai suorastaan teologisena testamenttina. Onko kirje suunnattu juuri Rooman seurakunnalle, lähetetty useampaan seurakuntaan, vai onko Paavali sittenkin suunnannut argumentaationsa Jerusalemin juutalaiskristilliselle seurakunnalle, niin että Roomalla on vain välittäjän rooli?³¹

Jos kohderyhmä on Rooman seurakunta, koostuuko Paavalin tarkoittama kohderyhmä Rooman juutalaiskristityistä, pakanakristityistä vai molemmista? Roomalaiskirjeessä on sekä pakana- että juutalaiskristittyyn kohderyhmään viitattavia piirteitä. Erityisesti kirjeen aloitus viittaa pakanakristittyyn yleisöön,³² mutta kirjeen sisältöä voisi luonnehtia dialogiksi juutalaisuuden kanssa ja siinä käsitellään läpeensä juutalaisia teemoja.³³ Tätä ristiriitaa kuvataan usein käsitteellä

³¹ Ks. Elliottin yleisesittely kunkin vaihtoehdon vahvuuksista ja ongelmista: Elliott 1990, 21–25.

³² Ks. esim. Room. 1:5–6. Paavali näyttää yhdistävän tehtävänsä *pakanoiden* apostolina vastaanottajiin.

³³ Moo erittelee tiiviisti ja selkeästi kumpaankin kohderyhmään viitattavia piirteitä. Juutalaiskristilliseen yleisöön viittaavat hänen mukaansa seuraavat seikat: 1) Paavali tervehtii nimeltä useita juutalaiskristittyjä (16:3, 7, 11). Tämä ei tosin välttämättä tarkoita, että kirje on heille osoitettu. 2) Luvussa 2 Paavali puhuttelee suoraan juutalaista (2:17). Paavalin teksti kuitenkin viittaa siihen, että kyse voi olla diatribistä, jolloin puhuttelu on vain retorinen keino eikä kohdistu kirjeen tarkoitettuihin vastaanottajiin. 3) Paavali yhdistää vastaanottajansa toistuvasti Mooseksen lakiin, ks. erityisesti 7:1. 4) Paavali kutsuu Abrahamia ”kansamme kantaisäksi lihan mukaan”, mutta Paavali voi tarkoittaa monikon ensimmäisellä persoonalla itseään ja muita juutalaisia, ei siis kirjeen vastaanottajia. 5) Kirjeen teemat ovat hyvin juutalaisia. Ne käsittelevät juutalaisten syntiä ja lankeemusta, lain noudattamista, Abrahamia kantaisänä ja ylipäänsä kansan paikkaa Jumalan suunnitelmassa, ks. esim. 2:1–3:8, 3:19–20, 27–31; 4:12–15; 5:13–14, 20; 6:14; 7; 8:2–4; 9:30–10:8. Voi kuitenkin ajatella, että Paavali pyrkii osoittamaan pakanakristityille näiden uskon juuret. Pakanakristittyyn yleisöön puolestaan viittaavat Moon mukaan seuraavat huomiot: 1) Pakanoita puhutellaan suoraan mm. jakeissa 11:13–14 (ὁμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν). 2) Kirjeen alussa Paavali näyttää liittävän tehtävänsä pakanoiden apostolina vastaanottajakuntaan (1:5–6, 13; 15:14–21). 3) Vetoisuus ”Hyväksykää toinen toisenne – –” (15:7) näyttää olevan suunnattu erityisesti pakanakristityille (15:8–9). On vaikea välttää johtopäätöstä, että kirjeen vastaanottajakuntaan on kuuluttava pakanoita. Moo 1996, 9–13. Pelkän pakanakohderyhmän puolesta argumentoi esim. Campbell (2010, 195): ”– – Paul writes to Gentile Christ-followers about God’s purposes in such a way that the Jews (whether Christ-followers or not) seem to be listening in on the conversation.” Siihen, että kirjeen kohderyhmään kuuluu sekä juutalaisia että pakanoita, viittaa kuitenkin mm. jakeen 1:7 ilmaus ”*kaikille Roomassa oleville Jumalan rakkaille, kutsutuille pyhille*” (πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν

Roomalaiskirjeen kaksoisluonne (*double character*). On myös epäselvää, miksi Paavali käsittelee laajasti kysymystä juutalaisten paikasta Jumalan pelastussuunnitelmassa juuri Rooman seurakunnalle suunnatussa kirjeessä. Tunteeko Paavali seurakunnan niin hyvin,³⁴ että hän pyrkii kirjeellään selvittämään konkreettista ongelmatilannetta, esimerkiksi pakana- ja juutalaiskristittyjen keskinäisiä jännitteitä? Vai onko hänen tarkoituksenaan ennemminkin tehdä vieras seurakunta myötämieliseksi ja saada se tukemana Paavalin Espanjan-matkan suunnitelmia?

On hyviä perusteita olettaa, että Paavali on tarkoittanut kirjeensä yleisölle, johon kuuluu sekä juutalaisia että pakanoita.³⁵ Tässä tutkimuksessa ei kuitenkaan ole mahdollista paneutua asiaan ja ratkaista Roomalaiskirjeen kohdeyleisön ongelmaa, sillä kysymys on liian laaja ja vaatisi kirjeen kokonaisuuden tarkastelua. Lainauksia tarkastellaan siis luvuissa 2 ja 3 ilman vahvaa ennakko-oletusta siitä, onko argumentaatio suunnattu taustaltaan juutalais- vai pakanakristityille lukijoille. Toisaalta kysymys ei välttämättä ole tutkimuksen tehtävänasettelun kannalta keskeinen, sillä lainausten tehtävää tarkasteltaessa olennaista on Roomalaiskirjeen lukijoiden kirjoitusten tuntemus, ei etninen tausta. Esimerkiksi pitkään synagogapalveluksiin osallistuneet ”Jumalaa pelkäävät” pakanat (φοβούμενοι τὸν θεόν) olisivat voineet tuntea kirjoitukset varsin hyvin.³⁶

1.5.2. Kohdeyleisöstä ihannelukijaan

Vastaanottajien etnisen taustan sijaan on mielekästä pohtia, millaista kirjoitusten tuntemusta Paavali edellyttää Roomalaiskirjeen kymmenennessä luvussa. Mitä lukijalta vaaditaan, jotta hän kykenee seuraamaan Paavalin argumentaatiota ja hyväksymään sen? Millainen olisi tämän jakson ihannelukija (*ideal reader*), joka voisi Roomalaiskirjettä lukiessaan kokea sen, mitä Paavali toivoo lukijansa kokevan?³⁷ Ihannelukija on puhtaasti tekstin tasolta nouseva konstruktio ja sellaisena

ῥώμη ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις). Kaiken kaikkiaan vaikuttaisi siis siltä, että kirjeen vastaanottajakunta koostui sekä juutalais- tai pakanakristityistä. Moo 1996, 9–13. Tämä vastaa nykytutkijoiden enemmistön kantaa.

³⁴ Ks. Wedderburn 1988, 44–45.

³⁵ Ks. viite 33. Paavali osoittaa joka tapauksessa tietävänsä, että Roomassa on molempia (Ks. 11:3 ja luku 16), mutta Paavalin käsitys Rooman seurakunnan koostumuksesta on eri kysymys kuin se, kenelle Paavali on kirjeensä kohdistanut.

³⁶ Ks. ”Jumalaa pelkäävistä” Apt. 30:16, 26. Käsitteellä viitataan pakanoihin, jotka jossain määrin osallistuivat juutalaiseen kulttiin kääntymättä silti kokonaan juutalaisiksi. Fisk on esittänyt, että myös Rooman pakanakristityillä saattoi olla erinomainen kirjoitusten tuntemus, sillä kristittyjen yhteys synagogaan ei välttämättä ollut katkennut. Fisk arvioi synagogapalveluksen ja siihen mahdollisesti liittyneen opetuksen tehokkaaksi keinoksi oppia tuntemaan kirjoituksia. Fisk 2008, 175–180.

³⁷ Ihannelukija on lukijakeskeisissä lähestymistavoissa yleisesti käytetyn käsitteen ”*implied reader*” (”epäsuora lukija”) tarkennus. ”*Implied reader*” kuvaa tekstistä itsestään nousevaa (hypoteettista) lukijaa, jolle teksti näyttää olevan suunnattu. Ihannelukija puolestaan on, kuten käsitteestä

tekstin tutkijan apuväline, jonka käytössä on syytä olla tarkkana: ihannelukijalla ei välttämättä ole mitään tekemistä Roomalaiskirjeen historiallisten vastaanottajien kanssa.³⁸ Ihannelukijan malli auttaa hahmottamaan, millä edellytyksillä Paavalin ajatuksenkulku – sellaisena kuin sen tässä tutkimuksessa hahmotan – on seurattavissa. Ihannelukija ei automaattisesti tarkoita lukijaa, joka tuntisi kirjoitukset yhtä hyvin kuin Paavali, vaan lukijaa, jonka kirjoitusten tuntemus on kussakin tapauksessa riittävä Paavalin ymmärtämiseksi ja joka suopeasti haluaa hyväksyä Paavalin tekemät tulkinnat.

Jotta Roomalaiskirjeessä olisi viestinnälliseltä kannalta mitään mieltä, ihannelukija ei tietenkään voi olla täysin erillinen kirjeen vastaanottajista – nimittäin vastaanottajista sellaisina, millaisiksi Paavali heidät kuvitteli. Paavali oletettavasti toivoi, että joku ymmärtäisi hänen kirjeensä ja voisi hyväksyä hänen argumentaationsa. Tämä ei tarkoita, että ihannelukija vastaisi Paavalin kuvitelmaa Rooman seurakunnan ”rivijäsenestä”. Paavali on voinut tietoisesti kirjoittaa vaativan ja teologisesti korkealentoisen kirjeen, jonka on tarkoitus tehdä vaikutus vastaanottajakunnan kaikkein sivistyneimpiin jäseniin. Nämä olisivat vuorostaan pystyneet selettämään muille esimerkiksi vaikeat kirjoitusten kohdat.

Ihannelukijan hahmottelu liittyy olennaisesti kysymykseen, miten ja miksi Paavali käyttää lainauksia. Ihannelukijan mallin avulla selviää, millä edellytyksillä lainaukset voivat olla toimiva osa argumentaatiota. Se siis auttaa omalta osaltaan tarkastelemaan Paavalin viestintää kirjeessä. Tutkimuksen lopussa pohditaan, miten löydetty ihannelukija voisi suhteutua historialliseen todellisuuteen.

1.6. Työn kulku

Tutkimus jakautuu kahteen pääosaan: tekstin Room. 10:5–21 analyysiin ja tehtyjen huomioiden yhteenvetoon. Jaksoja 10:5–13 ja 10:14–21 käsitellään erikseen omissa pääluvuissaan (2 ja 3), sillä näin tehdään paremmin oikeutta sille, että mo-

kuulee, paras mahdollinen lukija. Ihannelukija kokee sen, mitä kirjoittaja toivoo lukijansa kokevan. Fish (1980, 174) määrittelee ihannelukijan seuraavasti: ”[The optimal reader is] the reader whose education, opinions, concerns, linguistic competence etc. make him capable of having the experience the author wished to provide.” Ihannelukijaa Roomalaiskirjeen intertekstuaalisen tutkimuksen apuvälineenä hyödyntää myös Wagner 2002, 35.

³⁸ On syytä erottaa toisistaan kolme asiaa. 1) *Roomalaiskirjeen ihannelukija* on kirjeestä nousevien havaintojen pohjalta tehty tutkijan konstruktio siitä, millaista lukijaa kirjeen argumentaatio edellyttää. 2) *Paavalin käsitys Rooman seurakunnan* jäsenistä ei ole tutkijan tavoitettavissa muuten kuin epäsuorasti kirjeen ihannelukijaa, sisältöä ja retoriikkaa tarkastelemalla. 3) *Rooman seurakunnan historiallisesta todellisuudesta* tutkijat voivat esittää enemmän tai vähemmän todennäköisiä konstruktioita antiikin lähteiden pohjalta. Roomalaiskirje antaa viitteitä vain epäsuorasti. Nämä kolme eivät voi olla täysin irrallisia toisistaan, ellei ajatella, että Paavali ei lainkaan tuntenut Rooman seurakuntaa tai että hän oli niin huono kirjeiden kirjoittaja, ettei osannut ottaa kohdeyleisöään huomioon. Kuitenkin johtopäätöksiä tehtäessä on varottava sekoittamasta kolmen eri tason ilmiöitä.

lemmat ovat rakenteensa puolesta varsin itsenäisiä kokonaisuuksia. Ensin tarkastellaan, mikä on todennäköisesti ollut Paavalin käyttämä kirjoitusten teksti ja lainaako hän sitä tarkasti.³⁹ Jos poikkeamat näyttävät Septuagintan ja muiden relevanttien tekstien varianttien valossa palautuvan Paavalin itse tekemiin muutoksiin, etsitään näille muutoksille motivaatiota Paavalin argumentaatiosta. Mitä Paavali kussakin kohdassa haluaa sanoa ja mikä rooli lainauksella on sen ilmaisemisessa? Samalla tarkastellaan, mitä lainaus ilmaisee alkuperäisessä kontekstissään ja missä määrin tämä vastaa Paavalin tapaa käyttää lainausta. Tekstikohtia analysoitaessa kysytään myös, mitä ihannelukijan on tiedettävä ja ymmärrettävä, jotta Paavalin argumentaatio lainauksineen toimisi.

Luvussa 4 kerätään yhteen tekstijaksoja tarkasteltaessa tehdyt huomiot ja pohditaan niiden antamia vastauksia tutkimuskysymyksiin. Lopuksi tehdään johtopäätöksiä Paavalin tavasta käyttää lainauksia.

³⁹ Muutamassa tapauksessa (10:5 ja 6) Roomalaiskirjeen teksti on tekstikriittisesti epävarma, ja on ensin pyrittävä löytämään luotettavin lukutapa Paavalin sanamuodolle lainauksesta. Osa käsikirjoituksista tarjoaa sanamuodon, joka on lähempänä Septuagintaa kuin toisissa. Tällöin on muiden tekstikriittisten kysymysten lisäksi syytä pohtia, onko todennäköisempää, että kopioija on muuttanut Septuagintan mukaisen sanamuodon siitä poikkeavaksi vai yhdenmukaistanut Paavalin poikkeavan sanamuodon Septuagintan kanssa.

2. Uskonvanhurskaus ja uskon sana (10:5–13)

2.1. Käännös (10:5–13)⁴⁰

5) Sillä Mooses kirjoittaa laista tulevasta vanhurskaudesta, että ”se ihminen, joka tekee ne, saa elää niissä.” (Lev. 18:5) 6) Mutta uskosta tuleva vanhurskaus puhuu näin: ”Älä sano sydämessäsi (Deut. 8:17/9:4): ’Kuka voi nousta taivaaseen?’” (Deut. 30:12) Se on: tuomaan Kristuksen alas. 7) ”Tai: ’Kuka voi laskeutua alas syvyyksiin?’” (Deut. 30:13) Se on: tuomaan Kristuksen ylös kuolleista. 8) Vaan mitä se puhuu? ”Sana on lähellä sinua, sinun suussasi ja sinun sydämessäsi.” (Deut. 30:14). Se on: uskon sana, jota julistamme. 9) Sillä jos tunnustat suullasi Jeesuksen Herraksi⁴¹ ja uskot sydämessäsi, että Jumala on herättänyt hänet kuolleista, olet pelastuva. 10) Sydämellä uskominen näet johtaa vanhurskauteen, suulla tunnustaminen taas johtaa pelastukseen.⁴² 11) Sillä kirjoitukset⁴³ sanovat: ”Yksikään, joka uskoo häneen, ei joudu häpeään.” (Jes. 28:16) 12) Sillä ei ole eroa juutalaisen ja kreikkalaisen välillä, sillä hän on kaikkien Herra, jakaen rikkautta kaikille, jotka huutavat häntä avuksi. 13) Sillä ”jokainen, joka huutaa avuksi Herran nimeä, pelastuu.” (Joel 2:32)⁴⁴

2.2. Laista tuleva vanhurskaus (10:5)

Room. 10:5 Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

Jakeet 10:5–13 liittyvät kiinteästi niitä edeltävään jaksoon 10:1–4, jonka keskiössä on Jumalalta tuleva vanhurskaus. Jakeissa 5–13 Paavali tukee esittämiään väitteitä lainaamalla ja selittämällä kirjoituksia. Juuri tämä argumentaatio kirjoituksista käsin muodostaa jakeiden 4 ja 5 välille sellaisen rakenteellisen ja tyyllillisen katkoksen, että on mielekästä käsitellä jakeita 5–13 omana kokonaisuutenaan.

Jakeeseen 10:5 liittyy useita tekstikriittisiä ongelmia. Yllä esitetyn lukutavan (N-A²⁷)⁴⁵ sijaan jotkin merkittävät käsikirjoitukset⁴⁶ lukevat: Μωϋσῆς γὰρ

⁴⁰ Muut kuin käsiteltävän Roomalaiskirjeen kohdan käännökset esitetään pääsääntöisesti alaviitteessä. Kaikki käännökset ovat omiani.

⁴¹ Akkusatiiviobjektin ja predikatiiviakkusatiivin käytöstä (tässä: tunnustaa joku joksikin) ks. BDR § 157.2. viite 4.

⁴² Sanatarkasti: sydämellä uskotaan vanhurskaudeksi, suulla tunnustetaan pelastukseksi.

⁴³ Paavali käyttää sanaa γραφή lähes aina yksikössä. Suomen kielessä monikko on luontevampi.

⁴⁴ Kaikki raamatunkohtien numeroinnit perustuvat Septuagintaan. Alaviitteessä annetaan tarvittaessa masoreettiseen tekstiin pohjautuva numero jaetta käsiteltäessä.

⁴⁵ Tätä lukutapaa tukevat käsikirjoitukset P⁴⁶ κ² D² F G K L P Ψ 104 365 1175 1241 2462 m sy^p (sillä poikkeuksella, että F G ja sy^p jättävät sanan ἄνθρωπος pois). On huomattava, että tekstito-

γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ. (N-A²⁵). Osa käsikirjoituksista⁴⁷ sisältää elementtejä molemmista lukutavoista.

Vaihtoehtoisen lukutavan johtolause, jossa konjunktio ὅτι on välittömästi sanan γράφει jälkeen, aloittaa lainauksen aikaisemmin, niin että τὴν δικαιοσύνην kuuluu jo lainaukseen: ”Mooses kirjoittaa, että laista tulevan vanhurskauden tekeminen on elävä siinä.” Samalla Mooseksen sanoman keskiöön nousee lain tekemisen sijaan laista tulevan vanhurskauden tekeminen. Tällainen lukutapa selittyy kirjurin parannusyrityksellä: verbin γράφω käyttäminen asian akkusatiivin kanssa⁴⁸ on harvinaista, ja virke tulee kielellisesti helpommaksi, kun rakenne korvautuu γράφω ὅτι -yhdistelmällä.⁴⁹

Myös sanan αὐτά puuttuminen ja sanan αὐτοῖς korvaaminen yksikön feminiinimuodolla αὐτῇ ovat myös todennäköisesti sekundäärisiä lukutapoja,⁵⁰ jotka pyrkivät sovittamaan lainauksen paremmin sanaan δικαιοσύνην. Valitsemassani lukutavassahan pronomineilta αὐτά ja αὐτοῖς puuttuvat Paavalin tekstissä pääsanat, johon ne viittaisivat.⁵¹ Jakeessa Lev. 18:5 ne liittyvät lain käskyihin (τὰ προστάγματα καὶ τὰ κρίματα).⁵²

Paavalin lainaus on osa jakeesta Lev. 18:5. Sanamuoto poikkeaa Septuagintan vanhimmasta tekstistä. Alleviivaus Septuagintan tekstissä osoittaa Roomalais-

distajia on laajasti eri käsikirjoitusryhmistä ja että P⁴⁶ on hyvin varhainen käsikirjoitus. Sanan τοῦ kuuluminen alkuperäiseen tekstiin ei ole tämän tutkimuksen kannalta olennaista.

⁴⁶ S* (33*) 81 630 1506 1739 (1881) pc co.

⁴⁷ Mm. B ja D*. Yhteensä erilaisia lukutapoja on peräti kahdeksan, mutta ne voidaan jakaa kahteen pääryhmään. Lindemann 1982, 232–233.

⁴⁸ Ks. Bauer γράφω 2c333.

⁴⁹ Lindemann 1982, 237; Koch 1986, 293–294. Lukutavan myöhäisempään alkuperään viittaa myös se, että ”ποιεῖν τὴν ἐκ νόμου δικαιοσύνην” ei ole Paavalille ominainen ilmaus. Metzger 1975, 524.

⁵⁰ Sana αὐτά esiintyy käsikirjoituksissa P⁴⁶ S^c B D² G K P Ψ, lukuisissa minuskeleissa, suuressa osassa *vetus latina* - ja syyrialaista todistusaineistoa ja useilla kirkkoisilla. Huomionarvoista on myös, että sana kuuluu kiistatta jakeeseen Gal 3:12, jossa Paavali lainaa samaa kohtaa Lev. 18:5. Sanan αὐτά esiintymisestä Septuagintan tekstihistoriassa ks. s. 17 viite 53. Sanan αὐτοῖς alkuperäisyyttä puolestaan tukevat käsikirjoitukset P⁴⁶ S² D F G K L P Ψ 21 it sy.

⁵¹ Lindemann 1982, 236; Koch 1986, 293–294.

⁵² Vaihtoehtoinen selitys on, että N-A²⁵:n lukutapa on alkuperäinen ja yllä valittu lukutapa pyrkii yhdenmukaistamaan tekstin Septuagintan kanssa. Tämän argumentin ongelmana on, että kirjurit olisivat samalla tehneet tekstistä kielellisesti huomattavasti vaikeamman purkamalla γράφω ὅτι -rakenteen ja muuttamalla pronomineja niin, että niiltä puuttuvat viittaussuhteet. Se, että Paavali lainaa samaa Leviticuksen kohtaa jakeessa Gal. 3:12 (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς) ei auta ratkaisemaan kysymystä. Paavali voi lainata samaa kirjoitusten kohtaa kahdessa eri muodossa, ja toisaalta kirjurit olisivat saattaneet yksinkertaistaa Roomalaiskirjeen kohtaa, mutta silti jättää Galalaiskirjeen samalla tavalla vastikkeettomat pronominit sikseen. Koch 1986, 294.

kirjettä vastaavan kohdan, lihavointi puolestaan toimii yleisenä huomionkiinnitysmuotoiluna, jolla osoitetaan muun muassa eroavaisuuksia:

Room. 10:5b ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.

Lev. 18:5 καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματα μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά, ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς· ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

BHS: וְשִׁמְרֶתֶם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אִתְּכֶם הָאֱלֹהִים וְחֵי בָהֶם
אֲנִי יְהוָה:

Septuagintan relatiivipronominilla ἃ alkava relatiivilause (jotka tehdessään ihminen) on Paavalilla itsenäinen virke (Se ihminen, joka tekee nämä), jolla on akkusatiiviobjektina αὐτά. On melko todennäköistä, että muutokset on tehty jo ennen Paavalia, sillä molemmille muutoksille löytyy tukea Septuagintan käsikirjoituksista.⁵³ Muutos ei vaikuta tekstin sisältöön, mutta sen myötä lainauksesta tulee itsenäinen lause, jota on helpompi seurata.

Jakeessa Lev. 18:5 Herra kehottaa painokkaasti israelilaisia noudattamaan hänen säädöksiään, mihin liittyy lupaus elämästä. Roomalaiskirjeessä Paavali johdattaa lainaukseen lauseella: ”Sillä Mooses kirjoittaa laista tulevasta vanhurskautesta, että –”. Näin hän tulkitsee lainausta jo ennen sen esittämistä. Kirjeen vastaanottaja saa tietää, kenen auktoriteetista on kysymys ja mistä lainauksessa puhutaan.⁵⁴ Tämä on tärkeää sen vuoksi, että Paavali lainaa jakeesta Lev. 18:5 vain osan, eikä lainauksesta itsestään käy ilmi, mihin monikon kolmannen persoonan pronominit αὐτά ja αὐτοῖς viittaavat. Sanat jäävät ilman viittaussuhdetta. Vaikka

⁵³ Artikkelin esiintyy relatiivipronominin ἃ sijaan Septuagintan käsikirjoituksissa F^c pr^m O-15-72⁷ 16^c-46-413-417-529^c-550^c-552-739^c b d f^(-129^{txt}) 767t 392 407 18 59 319 799 sekä Filonilla, Athanasiuksella ja Khrysostomoksella. Tällöin virkkeeseen tulee selvä pysäytys. Ongelmalliseksi asian tekee kuitenkin, ettei voida sulkea pois mahdollisuutta, että Roomalaiskirjeen sanamuoto olisi vaikuttanut näihin käsikirjoituksiin, kuten Stanley esittää. Stanley 1992, 126. Tosin on epätodennäköistä, että myös Filonin sanamuotoa olisi myöhemmin korjattu Uuden testamentin mukaan. Jos muutos on Paavalin oma, sen tarkoituksena on parantaa lainauksen käytettävyyttä: relatiivipronominilla ἃ aloittaminen olisi kömpelöä ja viittaussuhteen puuttuminen vielä häiritsevämpää kuin Paavalin käyttämässä sanamuodossa. Vaikka sanan alkuperä jääkin epävarmaksi, ulkoiset todisteet tukevat vaikutelmaa, että ὁ on kuulunut Paavalin käyttämään tekstiin.

Sana αὐτά esiintyy lukuisissa Septuagintan käsikirjoituksissa, myös unisiaaleissa F ja M, sekä Philonilla ja Aquilan ja Theodotionin versioissa. Koch 1986, 52 viite 18. Todennäköisin selitys on, että alkuperäiseen käännökseen lisättiin sana αὐτά heprean sanan אַתָּה sanatarkaksi vastineeksi. Paavali olisi tällöin käyttänyt tekstiä, joka edustaa tätä myöhempää korjausta heprean mukaan. Stanley 1992, 126–127. Sanan αὐτά lisääminen ei vaikuta vaihteluun ἃ/ὁ, vaan myös luku-tavalle ἃ ποιήσας αὐτά löytyy tukea. Koch 1986, 52 viite 20.

⁵⁴ Paavali laittaa kohdan Mooseksen nimiin, mutta jakeessa Lev. 18:5 puhujana on Herra. Tämä on Paavalille tyypillinen tapa esittää asia. Johtolause viittaa oletetun kirjoittajan auktoriteettiin, ei siihen, kuka lainauksessa puhuu. Vrt. 10:19–21. Ks. tarkemmin Paavalin viittauksista Raamatun henkilöihin (Moses, Jesaja) pyhien kirjoitusten kirjoittajina: van Kooten 2010, 268–270.

vastaanottajat eivät olisikaan tunnistanee lainausta ja osanneet sijoittaa sitä kontekstiinsa, voidaan ajatella, että Paavalin johtolause antaa kuulijalle tarpeeksi vihteitä päätellä, mistä on kysymys: lainaus on Mooseksen kirjoittama eli se kuuluu Tooraan, se liittyy laista tulevaan vanhurskauteen, ja siinä puhutaan joidenkin asioiden tekemisestä. Vastaanottajat olisivat todennäköisesti pystyneet hahmottamaan, että *αὐτά* viittaa Herran käskyihin ja säädöksiin.

Paavali kiteyttää tässä Moosesta lainaamalla, mitä laista tuleva vanhurskaus on. Paavalin kokonaisajatuksen kannalta vaikuttaa todennäköiseltä, että Paavali lukee jakeen Lev. 18:5 sanat *ζήσεται ἐν αὐτοῖς* lokaalisesti merkityksessä ‘niissä’, ei instrumentaalisesti (‘niiden ansiosta’). Lakia noudattava ihminen elää laissa, laki on hänen elämänhorisonttinsa. Käskyt suuntaavat kokonaisvaltaisesti niiden noudattajan elämää, joka on siten elämää lain käskyjen ”sisällä”. Tällainen tulkinta antaa lainaukselle huomattavasti vähäpätöisemmän roolin kuin mikä sillä usein oli antiikin juutalaisissa traditioissa. Se ei ole Paavalille lupaus elämästä, vaan toteamus siitä, että laki määrää siihen sitoutuvan ihmisen eksistenssin.⁵⁵ Laista tuleva vanhurskaus on siten elämää laissa ja lain käskyissä. Tämän todettuun Paavali käsittelee seuraavassa jakeessa uskosta tulevaa vanhurskautta.

2.3. Uskonvanhurskaus ja uskon sana (10:6–8)

2.3.1. Uskonvanhurskauden kehotus: ”Älä sano sydämässäsi”

10:6 ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·

Jakeen 10:6 johtolause on ainutlaatuinen. ”Mutta uskosta tuleva vanhurskaus puhuu näin”, Paavali aloittaa. Vanhurskauden personifiointi voidaan nähdä paitsi raamatullisena ilmiönä,⁵⁶ myös antiikin populaarifilosofian retorisenä keinona. Paavalin aikana oli suosittu tyylikeino antaa erilaisten hyveiden ja paheiden puhua roolistaan käsin.⁵⁷ Johtolause ei ole yleinen kirjoituksiin vetoava formeli kuten

⁵⁵ Lindemann 1982, 241; Reinbold 2008, 301; Avemarie 2010, 314–315. Tällaista tulkintaa tukee se, että Paavali käyttää Lev. 18:5-lainasta samalla tavalla jakeessa Gal. 3:21. Siinä lainaus vahvistaa, että laki tekoja edellyttäessään ei ole uskosta eikä siten voi johtaa vanhurskauteen. Avemarie 2010, 315. On ilmeistä, että Paavali ei näe lainauksessa positiivista soteriologista lupaus elämästä Jumalan edessä. Lokaalinen tulkinta selittää parhaiten Paavalin tapaa käyttää jakeita.

⁵⁶ Esimerkkejä vanhurskauden personifikaatiosta ja elollistamisesta: Jes. 41:2 (Wagner 2002, 159 viite 124), Jes 45:8, Ps 85:10–13 (Jewett 2007, 625).

⁵⁷ Tässä on kyseessä antiikissa tunnettu retorinen keino, nk. *prosopopoieia* (προσωποποιία, lat. *fictio personae*), *Prosopopoieia* tarkoittaa, että esiin tuodaan jokin hahmo, usein fiktiivinen, joka puhuu omasta persoonastaan ja roolistaan käsin. Kuvaava on englanninkielinen nimitys *speech-in-character*. Tobin 2004, 227. *Prosopopoieia* yhdistetään hyveisiin tai paheisiin mm. seuraavissa te-

”on kirjoitettu”, eikä se viittaa tiettyihin kirjoituksiin, kuten ”Mooses kirjoittaa” jakeessa 10:5.⁵⁸ Poikkeava johdantolause on saanut osan tutkijoista kysymään, onko jakeen jatkoa edes tarkoitettu auktoritatiiviseksi pyhien kirjoitusten lainaukseksi, vai hyödyntääkö Paavali ainoastaan kirjoitusten kieltä?⁵⁹ Tekstikohdan tulkitsemista lainaukseksi puoltaa kuitenkin se, että sitä edeltää selkeä – joskaan ei tyypillinen – johtolause, joka rinnastuu jakeen 10:5 johtolauseeseen. Lisäksi jakeissa 6–8 lainattua tekstiä selitetään kolmesti τοὔτ’ ἔστιν -ilmaisulla, joka on yleinen kirjoitusten tulkinnan aloittava formeli.⁶⁰ τί λέγει (10:8) puolestaan on lyhyempi versio rabbiinisessa kirjallisuudessa yleisestä kysymyksestä τί λέγει ἡ γραφή.⁶¹ Formelien käyttö viittaa siihen, että Paavali tarkoittaa tekstinsä lainaukseksi, ei vapaaksi parafrasiksi tai mukaelmaksi.

Johtolauseen aloitus sanoilla ἡ δὲ on luontevaa ymmärtää disjunkttiivisesti eli niin, että tässä erotetaan ja asettaa vastakkain kaksi vanhurskauden lajia: äsken käsiteltiin laista tulevaa vanhurskautta, nyt puolestaan on äänessä uskosta tuleva vanhurskaus.⁶² Richard B. Hays ja J. Ross Wagner ovat kuitenkin päätyneet toisenlaiseen ratkaisuun ja esittävät konjunktion antiteesin sijaan ilmaisevan vain ilmaisevan puhujan vaihdosta.⁶³ Haysin ja Wagnerin mukaan jakeet 10:5 ja 10:6 eivät edusta vastakohtia, vaan Paavali käyttää käsitteitä δικαιοσύνη ἡ ἐκ [τοῦ] νόμου ja ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη synonyymisesti. Ei ole kahta vanhurskauden

oksissa: Hermogenes Prog. 9:4–6; Rhet Her. 4:66; Cicero Ivt. 1:99–100, Quintilian, Inst. 9:2,31. Tobin esittää, että tämän retorisen keinon käyttäminen on osa Roomalaiskirjeen diatribi-tyyliä ja että diatribiinottuneet roomalaiset olisivat ymmärtäneet sen käytön. Tobin 2004, 343.

⁵⁸ Jakeiden 10:5 ja 10:6 johtolauseissa on välillä nähty vastakkainasettelu kirjoittamisen ja puhumisen välillä. Ks. esim. Käsemann 274–275. Verbi γράφω esiintyy kuitenkin Paavalin johtolauseissa niin yleisesti, että sitä tuskin on tässä tarkoitettu pejoratiivisesti. Jewett 2007, 624.

⁵⁹ Tätä kantaa edustavat mm. Sanday & Headlam (1896, 289–290), Hübner (1984, 85–91), ja Tobin (2004, 343–345). Tobinin mukaan Paavali ei varsinaisesti lainaa kirjoituksia, vaan käyttää Deuteronomiumin kieltä ja sijoittaa sen prosopopoeian idean mukaisesti uskonvurskauden suuhun. Koska Tobin olettaa retorisen keinon olevan lukijoille tuttu, olisivat he Tobinin mukaan ymmärtäneet Paavalin tarkoituksen. Paavalin ei näin tarvitse perustella muutoksia, joita tekee lainaukseen voidakseen tulkita niitä kristologisesti. Samalla poistuu ongelma, miksi Paavali laittaa varsinaisesti Mooseksen lausumat sanat personifioitun vanhurskauden suuhun: kun kyse ei olekaan lainauksesta, Paavalin ratkaisussa ei ole mitään kyseenalaista. Tobin 2004, 343–345. Tobinin tulkinnan ongelmana on, että hän olettaa Paavalin lukijoiden tuntevan hienovaraisia populaarifilosofian tehokeinoja ja ymmärtävän, ettei Paavali tarkoita kohtaa lainaukseksi – huolimatta siitä, että Paavali käyttää formeleita, joita käytetään nimenomaan auktoritatiivisia tekstejä tulkittaessa.

⁶⁰ Koch 1986, 130. Tekstin ymmärtävät lainaukseksi myös mm. Badenas 1985, 125–126; Stanley 1992, 129; Hays 1989, 81 ja Wagner 2002, 161 viite 132. τοὔτ’ ἔστιν esiintyy sekä juutalaisessa että kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa eksegeettisten selitysten edellä. Koch 1986, 28.

⁶¹ Badenas 1985, 126.

⁶² Dunn 1988, 601; Tobin 2004, 343.

⁶³ Hays 1989, 208 viite 84; Wagner 2002, 161 viite 132. Wagner vertaa konjunktion käyttöä jakeeseen 10:20, jossa se ilmaisee vain puhujan vaihdoksen, ei vastakkainasettelua.

lajia, vaan laista ja uskosta tuleva vanhurskaus tarkoittavat samaa.⁶⁴ Disjunktiiivista tulkintaa⁶⁵ tukee kuitenkin sen luontevuus: kun peräkkäisissä jakeissa esiintyvät ilmaukset δικαιοσύνη ἢ ἐκ [τοῦ] νόμου ja ἢ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη ja ne rinnastetaan sanalla δέ, on niiden tulkinta synonyymeiksi väkinäistä. Vaikuttaakin siltä, että laki- ja uskonvanhurskaus ovat kaksi erilaista vanhurskauden ”lajityyppiä”.⁶⁶

Paavali yhdistää uskon vanhurskauden sanomaksi kaksi eri Deuteronomiumin kohtaa (Deut.8:17/9:14 ja Deut. 30:12–14). Ensimmäinen niistä johdattelee toiseen ja kertoo lukijalle, mitä tämän tulee ajatella jatkosta. ”Älä sano sydämessäsi” esiintyy kahdesti Deuteronomiumissa (Deut. 8:17, 9:4). Paavali lainaa tässä sanantarkasti Septuagintan mukaan.

Room. 10:6 ἢ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου·

Deut 8:17 μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου Ἡ ἰσχύς μου καὶ τὸ κράτος τῆς χειρός μου ἐποίησέν μοι τὴν δύναμιν τὴν μεγάλην ταύτην.⁶⁷

Deut. 9:4 μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἐν τῷ ἐξαναλῶσαι κύριον τὸν θεόν σου τὰ ἔθνη ταῦτα ἀπὸ προσώπου σου λέγων Διὰ τὰς δικαιοσύνας μου εἰσήγαγέν με κύριος κληρονομήσαι τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ταύτην· ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσέβειαν τῶν ἐθνῶν τούτων κύριος ἐξολεθρεύσει αὐτοὺς πρὸ προσώπου σου.⁶⁸

Molemmissa kohdissa Israelia varoitetaan hybriksestä. Deut. 8:17 muistuttaa, että luvatus maan loisto ja hyvinvointi eivät perustu israelilaisten omiin ansioihin. Jakeessa Deut. 9:4 puolestaan varoitetaan kuvittelemasta, että Israelin oma vanhurskaus on johtanut pakanakansojen kukistamiseen, vaan syyksi ilmoitetaan pakanakansojen jumalattomuus. Sana δικαιοσύνη liittyy jakeen Deut. 9:4 Paavalin pohdintaan vanhurskauden eri lajeista (Room. 10:6–8): molemmissa kohdissa puhutaan jumalallisen ja inhimillisen toiminnan ja vanhurskauden keskinäisestä suh-

⁶⁴ Hays 1987, 76; Wagner 2002, 159. Hays korostaa, että molemmat lainaukset ovat Moosekselta, joten niiden välillä ei voi olla eroa. Hays 1987, 76. Wagner sen sijaan esittää, että Mooseksen ja uskon vanhurskauden hahmot ovat erillisiä, mutta että nämä kaksi todistajaa tarjoavat toisiaan täydentävät ja tukevat todistukset. Wagner 2002 159–161. Haysin ja Wagnerin tulkinnasta lisää alaluvussa 3.5.

⁶⁵ Disjunktiiivista luentaa kannattavat mm. Dunn 1988, 601; Fitzmyer 1993, 587; Tobin 2004, 343; Reinbold 2008, 308 viite 53; Avemarie 2010, 312–314.

⁶⁶ Koska kysymys kahden erilaisen vanhurskauden olemassaolosta ja keskinäisestä suhteesta johtaa väistämättä laajan tutkimuskeskustelun esittelyyn, sitä käsitellään omana ekskursssinaan alaluvussa 3.5. Roomalaiskirjeen 10. luvun kokonaisajatuksen ymmärtämiseksi kysymys on keskeinen eikä siksi merkityksetön tämän tutkimuksen kannalta.

⁶⁷ ”Älä sano sydämessäsi: Minun voimani ja käteni väkevyys ovat hankkineet minulle tämän suuren vaurauden.”

⁶⁸ ”Älä sano sydämessäsi, kun Herra Jumala hävittää tieltäsi nämä kansat: ’Oman vanhurskauteni tähden Herra on johtanut minut perimään tämän hyvän maan. Vaan näiden kansojen jumalattomuuden tähden Herra on karkottanut ne sinun tieltäsi.’”

teesta.⁶⁹ Jakeen Room. 10:6 jatko on kuitenkin erilainen kuin varoituksen alkuperäisessä kontekstissa. Jakeen puhuja ei tässä varoita omahyväisyydestä ja oman vanhurskauden yliarvioinnista, vaan kiellon kohteena on kaksi kysymystä.

”Älä sano sydämessäsi” ei ole varsinainen lainaus, vaan se on johdantona sitä seuraavalle lainaukselle jakeista Deut. 30:12–14. Johdanto on tarpeen, sillä Paavali jättää pois kohdan Deut. 30:11–12a⁷⁰, joka pohjustaa jakeita Deut. 30:12–14:

Deut. 30:11–12a: ὅτι ἡ ἐντολὴ αὕτη, ἣν ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον, οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν οὐδὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ ἐστιν. οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἐστὶν λέγων⁷¹

Tässä kerrotaan, että käsky ei ole taivaassa ja annetaan puhejohdanto λέγων. Ilman tätä jakeiden Deut. 30:12b–14 kysymykset jäävät orvoiksi, eikä mistään käy ilmi, että ne ovat turhia.⁷² Tämän vuoksi Paavali tarvitsee uuden johdannon. ”Älä sano sydämessäsi” luonnehtii sitä seuraavat kysymykset jo etukäteen turhiksi ja asiattomiksi samaan tapaan kuin jakeet Deut. 30:11–12a toimivat alkuperäisessä kontekstissa. Koska kahden Deuteronomium-kohdan yhdistäminen liittyy kokonaisuuden Deut. 30:11–14 karsimiseen ja tästä muokkauksesta aiheutuviin ongelmiin, ei ole syytä olettaa, että lainausten yhdistäminen olisi tapahtunut jo ennen Paavalia.⁷³ Deut. 9:4 soveltuu johdannoksi erityisen hyvin sen vuoksi, että se on Deut. 30:11–14-osion tavoin yksikön toisessa persoonassa. Tämän lisäksi avainsanat ἐν τῇ καρδίᾳ σου (vrt. 10:9) ja δικαιοσύνη linkittävät sen Paavalin argumentaation kokonaisuuteen.⁷⁴

Lainauksella on tässä pohjimmiltaan varsin tekninen tehtävä toimia johdantona. Sen tunnistaminen ei ole tarpeen argumentaation seuraamiseksi. Voidaan kuitenkin ajatella, että Paavalin ihannelukija olisi osannut yhdistää sanat niiden

⁶⁹ Jakeessa Deut. 9:4 varoitetaan kuvittelemasta liikoja omasta vanhurskaudesta, jakeissa Room. 10:6–8 korostetaan, kuinka kaikki edellytykset vanhurskauteen johtavan sanan uskomiselle ja tunnustamiselle on täytetty. Jewett pitää kaikua jakeesta Deut. 9:4 merkittävänä, sillä Paavali on jakeessa 10:3 syyttänyt juutalaisia maanmiehiään siitä, että he yrittävät pystyttää omaa vanhurskautaan. Jewett 2007, 626.

⁷⁰ Poisjätö liittyy siihen, että Paavali poistaa kaikki maininnat laista ja sen noudattamisesta, ks. luku 3.4.

⁷¹ ”Sillä tämä käsky, jonka minä annan sinulle tänään, ei ole kohtuuton eikä se ole kaukana sinusta. Se ei ole taivaassa sanoen.”

⁷² Wagner 2002, 185–186.

⁷³ Koch 1986, 185–186. Se, että karsiminen ja muokkaaminen ovat Paavalin työtä, on ilmeistä, kun tarkastellaan, miten Paavali lainausta käyttää.

⁷⁴ Reinbold 2008, 304.

alkuperäiseen kontekstiin, nähnyt temaattisen yhteyden ja arvostanut Paavalin kekseliäisyyttä.⁷⁵

2.3.2. Kaksi kysymystä, joita ei tule kysyä

”Kuka voi nousta taivaaseen?” on ensimmäinen kysymys, jota ei uskonvanhurskauden mukaan tule kysyä. Se on muuten Septuagintan sanamuotoa noudattava lainaus jakeesta Deut. 30:12, mutta Roomalaiskirjeestä puuttuu lauseen edunsaaja, ”meidän hyväksemme” (ἡμῖν), jolla on vastineena myös hepreankielisessä tekstissä (לָנוּ).

Room. 10:6c τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;

Deut. 30:12b-c Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτήν; καὶ ἀκούσαντες αὐτήν ποιήσομεν.

BHS מִי יַעֲלֶה-לָנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקַּח לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶת־הַיְיָ וְנַעֲשֶׂה:

Poisjätto on todennäköisesti Paavalin omaa työtä, sillä sille ei löydy luotettavaa tukea Septuagintan käsikirjoituksista tai muista teksteistä.⁷⁶ Sanan poisjätölle ei näytä olevan sisällöllisiä syitä,⁷⁷ vaan se voidaan lukea tyylillisen muokkauksen ja lainauksen lyhentämisen piiriin.⁷⁸

Paavali lainaa ainoastaan kysymyksen alun, josta ei käy ilmi, miksi taivaaseen nousta. Hän jättää pois jakeen Deut. 30:12 jatkon käskyn antamisesta ”meille” ja sen noudattamisesta. Sama tapahtuu jakeessa 10:7. Paavali keskeyttää lainaamisen antaakseen kirjoitusten kohdalle mielekkään selityksen, joka alkaa τούτ’ ἔστιν -formelilla. Koska Paavalin kristologisen tulkinnan avaaminen edellyttää jakeiden 10:6–8 kokonaisuuden käsittelyä, se on omana alalukunaan 2.4.

⁷⁵ Hays (1989, 78–79) toteaa, että lukija, joka olisi tuntenut jakeen Deut. 9:4 kontekstin, olisi hymyillyt yhteydelle. Hays kuitenkin arvelee, että useimmat Paavalin lukijoista eivät olisi pystyneet yhdistämään tekstejä. Millainen lukija olisi kyennyt tavoittamaan intertekstuaalisen viittauksen? Lukijan olisi pitänyt pystyä yhdistämään kontekstistaan irrotetut sanat ”älä sano sydämessäsi” luvun Deut. 9 kokonaissanomaan. On mahdollista, että Deut. 9:4 oli käytetty ja tunnettu teksti juutalaisuuden piirissä. Juutalaiskristitty lukija voisi siis tässä kohtaa vastata Paavalin ihannelukijaa. On kuitenkin tärkeää huomata, että Paavalin ajatuksen seuraaminen ei edellytä kohtaa tunnettavan.

⁷⁶ Sanan puuttuminen muutamista Septuagintan käsikirjoituksista (55, 76, 246) selittyy Roomalaiskirjeen sanamuodon vaikutuksella. Koch 1986, 54; Stanley 1992, 131.

⁷⁷ Toisin Jewett, joka mukaan sanan ἡμῖν poistamisella vältetään kysymys: ”ketkä me?” Jewett esittää, että Paavali haluaa puhua kiihkoilevista juutalaisista. Koska kysymyksessä on *juutalaisten* vääränlaisten käsitysten kritiikki, pronominin ἡμῖν poisjätön tarkoitus on välttää vastaanottajien hämmennys. Jewett 2007, 626. Jewettin tulkinnasta ja sen ongelmista lisää sivun 29 alaviitteessä 105.

⁷⁸ Koch 1986, 130. Jakeissa Deut. 30:12–13 sanalla sen sijaan on lauseenosia sitova merkitys: ἀναβήσεται ἡμῖν – λήμψεται αὐτήν ἡμῖν – διαπεράσει ἡμῖν – λήμψεται αὐτήν ἡμῖν – ἀκουσθήν ἡμῖν ποιήσει. Koska Paavali kuitenkin poistaa jakeenosat 12c ja 13c-d, toistuva sana käy tarpeettomaksi. Koch 1986, 132.

10:7 ἢ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.

Paavalin väliselityksen jälkeen uskonvanhurskaus jatkaa puhettaan: ei myöskään tule kysyä, kuka laskeutuisi alas syvyyksiin. Tämä toinen kysymys poikkeaa kuitenkin selvästi sekä Deuteronomiumin kreikkalaisesta että heprealaisesta tekstistä.

Room. 10:7:b τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;

Deut. 30:13 οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήμψεται ἡμῖν αὐτήν ; καὶ ἀκουσθὲν ἡμῖν ποιήσει αὐτήν, καὶ ποιήσομεν.

BHS: וְלֹא־מֵעֶבֶר לַיָּם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר־לָנוּ אֶל־עֶבֶר הַיָּם וְיִקְחָהּ לָנוּ
:וְנִשְׁמָעֶנּוּ אֶתָּה וְנַעֲשֶׂהָ

Deuteronomiumissa etäisyyttä verrataan meren takaiseen kaukaisuuteen, joka tulee ylittää (διαπεράω), kun taas Paavalilla kielikuvana on syvyys (ἄβυσσος) jonne tulee laskeutua (καταβαίνω). Molempia yhdistävä elementti on ajatus merestä: syvyys ymmärrettiin usein juuri merten syvyyksiksi.⁷⁹ Roomalaiskirjeen kielikuvalla tarjoaa kiinnostavan paralleelin Targum Neofitin ja Fragmenttitargumin selitys jakeista Deut. 30:11–14. Siinä todetaan, ettei ole tarpeen Joonan lailla laskeutua suuren meren syvyyksiin. Ei kuitenkaan ole tarpeen olettaa, että Paavali olisi riippuvainen tietyistä traditiosta targumien taustalla,⁸⁰ sillä syvyyden ja meren assosiointi oli erittäin yleistä juutalaisten kirjoitusten kuvastossa ja syvyys on myös tyypillisessä antiikin ajan maailmankuvassa luonnollinen vastakohta taivaalle.⁸¹ Vanhassa testamentissa on kohtia, joissa asetetaan vastakkain juuri taivas ja syvyys tai taivaaseen nouseminen ja alas laskeutuminen. Esimerkiksi Snl. 30:4 viittaa Jumalan suuruuteen, Ps. 106:26 puolestaan merihädässä olevien ahdistukseen.

Snl. 30:4a τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ κατέβη;

Ps. 106:26a-b⁸² ἀναβαίνουσιν ἕως τῶν οὐρανῶν καὶ καταβαίνουσιν ἕως τῶν ἄβύσσων,⁸³

⁷⁹ Dunn 1988, 606.

⁸⁰ Jewettin mukaan on mahdollista, että Paavalin sanamuodon taustalla Deuteronomiumin versio johon Targum Neofiti ja Fragmenttitargum pohjautuvat. Targumien ajoituksen epäselvyyden vuoksi tämä on kuitenkin erittäin epävarmaa. Jewett 2007, 627.

⁸¹ Wagner 2002, 163 viite 138.

⁸² Heprealaisen tekstiin perustuva numerointi: Ps. 107:26.

Rinnastukselle ylös taivaaseen – alas syvyyteen löytyy siis useita paralleelleja. Se ei kuitenkaan vielä selitä, miksi Paavali on vaihtanut alkuperäisen kielikuvan. Koska Deut. 30:11–14 vaikuttaa olleen toisen temppelin ajan juutalaisuudessa tunnettu ja usein tulkittu kohta,⁸⁴ karkean muistivirheen oletaminen tuskin tulee kysymykseen. Syynä tuskin on myöskään pelkkä tyyllillinen parantelu, vaikka vastakkainasettelu taivaan ja syvyyden välillä onkin retorisesti vaikuttava ratkaisu, sillä siinä on selvä vertikaalinen kontrasti.⁸⁵ Paavali on ennemminkin täysin tietoisesti korvannut alkuperäisen ilmauksen kuvalla, jota on helpompi soveltaa Kristukseen. Syvyys on helpompi tulkita Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen kautta kuin merten takaisuus.⁸⁶

Jakeen 10:7 kohdalla käsitteen ”lainaus” käyttäminen ei ole ongelmaton, sillä jakeen sanasanainen vastaavuus Septuagintan kanssa on varsin ohut. Jakeen ymmärtäminen parafrasiksi tai mukaelmaksi ei kuitenkaan ole tyydyttävä ratkaisu, sillä jakeet 10:6 ja 10:8 sen molemmin puolin voidaan hyvin perustein nähdä lainauksiksi. Koska jakeet 10:6–8 muodostavat kokonaisuuden, on mielekästä pitää myös jaetta 10:7 lainauksena, joskin varsin reippaasti muokattuna sellaisena.

2.3.3. Sana on lähellä sinua

10:8 ἀλλὰ τί λέγει; ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα ἐστὶν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἐστὶν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.

Jae 10:8 alkaa adversatiivisesti tarkoitettulla konjunktiolla ἀλλὰ: ”Vaan mitä se sanoo?” Edellä esitetyt kysymykset taivaaseen nousemisesta ja syvyyteen laskeutumisesta ovat olleet aiheettomia, ja niitä ei ole syytä esittää. Nyt sen sijaan seuraa se, mitä uskosta tuleva vanhurskaus Paavalin mukaan haluaa viestittää. Yksikön kolmas persoona λέγει viittaa tässä edelleen uskosta tulevaan vanhurskauteen, joka jatkaa puhettaan: ”Sana on lähellä sinua, sinun suussasi ja sinun sydämessäsi.” Lainausta vastaa Septuagintan lausetta muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta:

⁸³ Fitzmyer olettaa, että Paavalin sanamuoto on alluusio Psalmiin 106. Fitzmyer 1993, 590. Kyseessä on kuitenkin yleisempi ilmiö, joten ei ole tarpeen olettaa, että Paavali olisi erityisesti viitanut tähän psalmiin.

⁸⁴ Lisää kohdan käytöstä edempänä.

⁸⁵ Jewett 2007, 627.

⁸⁶ Wagner 2002, 163 viite 138.

Room. 10:8 ἐγγὺς σου τὸ ῥῆμα ἔστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου

Deut. 30:14 ἐγγὺς σου ἔστιν τὸ ῥῆμα **σφόδρα** ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν.

Lauseen sanajärjestys on vaihtunut, mikä ei kuitenkaan suuremmin muuta sen merkitystä. Septuagintan sanajärjestyksessä on merkittävää horjuvuutta, joskin ulkoisten todisteiden enemmistö puoltaa yllä olevaa järjestystä.⁸⁷ On vaikea nähdä selvää syytä, miksi Paavali olisi muokannut sanajärjestystä.⁸⁸ Koska Septuagintan käsikirjoitusten sanamuoto on todistettavasti vaihdellut, jää Paavalin käyttämän sanamuodon alkuperä epävarmaksi. Paavalin lainauksesta puuttuu myös sana σφόδρα, joka vahvistaa adjektiivia ἐγγύς: aivan lähellä. Sana puuttuu vain muutamasta Septuagintan käsikirjoituksesta, joten ulkoinen todistusaineisto viittaisi siihen, että Paavali on muokannut sitaattia.⁸⁹ Poistamiselle ei kuitenkaan näytä löytyvän mitään syytä. Tämänkin lukutavan alkuperä jää avoimeksi. Kummallakaan muutoksella ei kuitenkaan ole vaikutusta tapaan, jolla Paavali käsittelee lainausta.

Jälleen sitaattia seuraa selittävä kommentti: ”Se on: uskon sana, jota julistamme.” Ilmaisun käännöös ei ole ongelmaton, sillä rakenne τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως voi olla *genetivus subjectivus* tai *objectivus*. Tarkoittaako Paavali saarnattua sanaa, joka kutsuu vastaamaan siihen uskolla⁹⁰ (*fides qua creditur*) vai saarnaamisen sisältöä (*fides quae creditur*).⁹¹ Konteksti puoltaa jälkimmäistä vaihtoehtoa, sillä jae 10:9 viittaa siihen, että kyseessä on evankeliumi, joka tunnustetaan.⁹² Niinpä uskon sana on se, mitä julistetaan ja mitä tunnustetaan, siis evankeliumin sisältö.

⁸⁷ Tätä tukevat: A F M, heksaplaariset ja Catena -tekstit ja minuskeliperheet b d f s t y z et al. Järjestystä ἔστιν σου ἐγγύς tukevat seuraavat käsikirjoitukset: B 707 18–120 509. Vain käsikirjoitukset 29 320–552 55 ja lainaukset Khrysostomokselta ja Origeneelta seuraavat Paavalin sanajärjestystä. Stanley 1992, 132, ks. myös saman sivun viite 152.

⁸⁸ Kochin mukaan ῥῆμα erottaa yhteenkuuluvan predikaatin ja predikatiivin ἔστιν ja ἐγγύς, mikä lisää niiden retorista painoarvoa lauseessa. Koch pitää tämän vuoksi sanajärjestyksen muutosta tietoisena tyylillisenä korostuksena. Koch 1986, 107. Vrt. BDR § 473: Runollisessa ja retorisesti tyylitellyssä kielessä lauseen kiinteästi yhteenkuuluvat osat voidaan erottaa, minkä seurauksena ne korostuvat lauseessa. Kochin selitys on mahdollinen, mutta tällainen retorinen hienosäätö vaikuttaa epätodennäköiseltä.

⁸⁹ Sana puuttuu ainoastaan käsikirjoituksista F 53 664. Asian tekee monimutkaisemmaksi kuitenkin se, että Koch on osoittanut Paavalin Pentateukkiin kuuluvien lainausten olevan lähempänä F:ää kuin mitään muuta merkittävimmistä käsikirjoituksista. Koch 1986, 53, 117 viite 10. Tämä tarkoittaa, että sana on voinut puuttua Paavalin käyttämästä tekstistä.

⁹⁰ Näin Cranfield 1979, 526.

⁹¹ Käsemann 1973, 278; Fitzmyer 1993, 591. Dunn ratkaisee ongelman päättelämällä, että ilmaus on tarkoituksellisesti kaksimerkityksinen, sillä Paavalin haluaa molemmat aspektit mukaan. Dunn 1988, 606–607.

⁹² Käsemann 1973, 278.

Lainauksen ja sen selityksen sanoma on: Paavalin julistama evankeliumi⁹³ on lähellä.

2.3.4. Jakeiden 10:6–8 kristologinen sovellus

Deuteronomium 30:11–14 puhuu lain käskyn noudattamisesta. Herra toteaa Moosesen suulla, että hänen antamaansa käskyä ei ole vaikea täyttää eikä se ole kaukana kuulijoista (Deut. 30:11). Kaukana olemista havainnollistetaan jakeiden Deut. 30:12 ja 30:13 vertauksilla: käsky ei ole taivaassa eikä meren takana, mistä se pitäisi varta vasten hakea noudatettavaksi. Päinvastoin, käsky on aivan lähellä kuulijoita, heidän suussaan ja sydämessään, valmiina noudatettavaksi (Deut. 30:14). Käyttäessään näitä jakeita Paavali on systemaattisesti poistanut niistä kaikki viittaukset lain käskyyn ja sen noudattamiseen ja korvannut ne kristologisilla elementeillä. Taivaasta tai syvyyksistä haettava asia on muuttunut käskystä Kristukseksi, ja suussa ja sydämessä oleva lain käsky onkin Paavalille evankeliumin sana.

Paavalin kristologinen tulkinta, joka poikkeaa huomattavasti alkutekstin sanomasta, on saanut tutkijat kysymään, voisivatko juutalaiset selitystraditiot valottaa Paavalin tapaa lukea tekstiä. Deuteronomiumin jakeita oli tulkittu kuvainnollisemmin jo ennen Paavalia. Barukin kirjassa Deuteronomiumin jakeita mukaillaan kuvaamaan viisauden tavoittamattomuutta. Filon Aleksandrialainen puolestaan käyttää tekstiä useaan otteeseen.⁹⁴ Vaikuttaa siltä, että teksti oli tunnettu ja että sitä pohdittiin ja tulkittiin sekä Palestiinassa että diasporassa.⁹⁵

Barukin kirjan kolmannessa luvussa Viisaus on ihmisen tavoittamattomissa, ja vain Jumala tuntee sen. Deuteronomiumia hyödyntävä jae Bar. 3:29 liittyy tähän kontekstiin:

Bar. 3:29 τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἔλαβεν αὐτὴν καὶ κατεβίβασεν αὐτὴν ἐκ τῶν νεφελῶν;

Kuka on noussut taivaaseen ja ottanut sen ja tuonut sen alas pilvistä?

⁹³ ῥῆμα ei ole sana, jota Paavali yleensä käyttää evankeliumin sanomasta, mutta tässä käyttö selittyy sillä, että hän haluaa samaistaa evankeliuminsa jakson Deut. 30:11–14 sanan kanssa. Wagner 2002, 165.

⁹⁴ Filon lainaa kohtaa mm. teoksissa De posteritate Caini, 84–85; De mutatione nominum 236–37; De virtutibus, 183; De praemiis et poenis, 80.

⁹⁵ Dunn 1988, 604. Dunn esittää, että Deut. 30 kosketi etenkin diasporajuutalaisia, sillä tässä luvussa annetaan hajaannuksessa eläville lupaus restauraatiosta ja sydämen ympärileikkauksesta. Dunn 1988, 603.

Vaikka onkin mahdollista että Paavali on tuntenut Barukin kirjan,⁹⁶ kirjallista riippuvuutta ei tarvitse olettaa. Paavali ja Barukin kirjan kirjoittaja käyttävät Deut. 30:11–14 jakeita huomattavan poikkeavilla tavoilla. Barukin kirjassa tuodaan esiin ihmisen kyvyttömyys saavuttaa viisautta, Paavali puolestaan haluaa tähdentää, kuinka lähellä uskon sana on (Room. 10:8). Barukin kirjassa viisautta ei ole personifioitu, vaikka tiettyä elollistamista välillä esiintyykin, joten se ei selitä käskyn tulkitsemista Kristukseksi (3:38).⁹⁷

Filon käyttää Deuteronomiumin jakeita kuvaamaan ”Hyvän” läheisyyttä:

De Posteritate Caini 84–85: – – καλεῖ δὲ πλησίον καὶ ἐγγὺς τὰγαθόν· οὐ γὰρ ἀναπτῆναι, φησίν, εἰς οὐρανὸν οὐδὲ πέραν θαλάσσης ἀφικέσθαι δεῖ κατὰ ζήτησιν τοῦ καλοῦ· ἐγγὺς γὰρ καὶ πλησίον ἴστασθαι ἐκάστω. – – „ἐν γὰρ τῷ στόματί σου” φησίν „ἐστὶ καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ ἐν ταῖς χερσίν” (Deut. 30, 11–14), τοῦτο δὴ ἐν λόγοις, ἐν βουλαῖς, ἐν πράξεσι.

Se, minkä hän [Mooses] sanoo olevan vieressä ja lähellä on se, mikä on hyvää. Sillä ei ole tarpeen, hän sanoo, lentää taivaaseen tai meren toiselle puolelle etsimään sitä, mikä on hyvää. Sillä se on lähellä ja vieressä jokaista. – – ”Sillä se on suussasi”, hän sanoo, ”ja sydämessäsi ja käsissäsi, se on: sanoissa, suunnitelmissa ja toimissa.

Barukin kirjan ja Filonin tulkinnat osoittavat, että Deuteronomiumin kohtaa saatettiin tulkita varsin vapaasti. Molemmille kirjoittajille kohta puhuu jostakin lain käskyä suuremmasta. Barukin kirjassa kyseessä on viisaus⁹⁸, Filonilla ”Hyvä”.⁹⁹ Kirjoittajille ei ole tärkeää tekstin käsittely sanatarkasti tai sen alkuperäiseen merkitykseen sitoutuminen. Barukin kirjan kirjoittaja, Filon ja Paavali käyttivät kaikki tekstiä luovasti omiin tarkoituksiinsa.¹⁰⁰

Tutkimuksessa on myös pohdittu, voisiko arameankielinen targum-traditio omalta osaltaan valottaa Paavalin kristologista tulkintaa. Deut. 30:11–14 -jakeista esitetään Roomalaiskirjeen kannalta kiinnostava tulkinta Fragmenttitargumissa ja Targum Neofitissa.

Fragmenttitargum Deut. 30:12 לא בשמי הוא אורייתא למימר אלווי הוה לן חד כמשה : נביא די יסוק לשמ[י] א וייתי יתה לן וישמע יתן פיקודי ונעביד יתהון :

⁹⁶ Barukin kirjan eri-ikäisten jaksojen ajoittaminen on vaikeaa, mutta yleensä tutkimuksessa esitetään kirjan olevan syntynyt vuosien 200 e.a.a. ja 100 j.a.a. välillä. Kiilunen 2008, 200–201.

⁹⁷ Koch 1986, 157.

⁹⁸ Vaikka viisaus samaistetaan Barukin kirjassa Jumalan käskyihin, se on lakikokoelmaa abstraktimmassa roolissa. Viisaus mm. ilmestyy maan päälle ja vaeltaa ihmisten keskuudessa (3:38).

⁹⁹ Dunn 1988, 605; Tobin 2004, 345.

¹⁰⁰ Tobin 2004, 345.

Laki ei ole taivaassa, niin että pitäisi sanoa: Oi kunpa meillä olisi joku kuin profeetta Mooses, joka nousisi ylös taivaaseen ja toisi sen meille ja antaisi meidän kuulla käskyt, niin että voisimme tehdä ne.

30:13 ולא מעבר ימא רבא היא אוריית למימר אלווי הוה לן חד נבייא [כי] ונה די ייחות לעימקי דימא רבא וייתי יתה לן וישמע יתן פיקודייה ונעביד יתהון :

Eikä laki ole toisella puolella suurta merta, niin että pitäisi sanoa: Oi kunpa meillä olisi joku kuin profeetta Joona, joka laskeutuisi suuren meren syvyyksiin ja antaisi meidän kuulla käskyt, niin että voisimme tehdä ne.

Targum Neofiti sisältää saman tradition lisäksi seuraavat reunahuomautukset:

30:12 מן יסק לן לשמיא היך משה נבייא

Kuka nousisi meidän tähtemme taivaaseen kuin profeetta Mooses?

30:13 מן ייעיבר לנא מעיבר לימה רבה היך יונא נבייא

Kuka ylittäisi suuren meren meidän puolestamme niin kuin profeetta Joona?

Targumeissa lain läheisyyttä perustellaan sillä, että Mooses on jo noussut taivaaseen ja tuonut lain kuulijoiden ulottuville. Paavalin tulkinnan tavoin targumeissa viitataan henkilöön, jonka toiminnalla on perustavanlaatuinen merkitys kuulijalle. Henkilön toiminta on myös syy sille, että sana on lähellä.¹⁰¹ Vaikka Fragmenttitargumin kokonaisuus onkin Roomalaiskirjettä huomattavasti myöhäisemmältä ajalta, on mahdollista, että jo Paavalin aikana esiintyi selitystraditio, jossa viitattiin Mooseksen taivaaseen nousuun ja lain välittämiseen ja että Paavali tunsi tämän tulkinnan. Tämä selittäisi Paavalin tapaa tulkita jakeet niin, että niille annetaan persoonallinen merkitys.¹⁰² Targumien ja Paavalin tulkintojen välillä on kuitenkin yksi merkittävä eroavaisuus, kun tarkastellaan nimettyjen henkilöiden roolia. Targumeissa Mooses ja Joona ovat välittäjähahmoja, jotka tekevät matkat taivaaseen ja syvyyteen. Kristus sen sijaan ei ole välittäjä vaan kohde: hän on ylösnousemisen ja alas laskeutumisen päämäärä ja tarkoitus.¹⁰³

Kohtaa käsittelevät juutalaiset kirjoitukset tarjoavat kiinnostavia paralleelleja ja osoittavat, että Deuteronomiumin jakeita tulkittiin vapaasti ja luovasti. Targumtraditio näyttää, kuinka sanan läheisyys voidaan liittää jonkun henkilön toimintaan. Tämä kaikki auttaa ymmärtämään, kuinka Paavali voi tulkita kohtaa tavalla, joka on varsin kaukana jakeiden ”alkuperäisestä merkityksestä”. Kuitenkin juutalaisten paralleelien antama apu Paavalin kristologisen sovelluksen ymmärtä-

¹⁰¹ Koch 1986, 158–159.

¹⁰² Koch 1986, 159. Fragmenttitargumin ja Targum Neofitin vaikutukseen uskoo mm. Käsemann 1973, 277.

¹⁰³ Avemarie 2010, 315–316.

miseksi on varsin rajallista. Paavalin tulkinta, jonka hän tuo esiin τοῦτ' ἔστιν -formeleilla alkavissa selittävissä kommenteissaan, on monin paikoin arvoituksellinen. Tutkijoiden keskuudessa ei vallitse yksimielisyyttä siitä, mitä tarkoittavat kommentit ”Se on: tuomaan Kristuksen alas” ja ”Se on: tuomaan Kristuksen ylös kuolleista”. Tulkinnalliset ongelmat liittyvät paitsi siihen, mikä kristologinen tapahtuma on kyseessä, myös siihen, mitä Paavali oikeastaan haluaa sanoa absurdilla viittauksellaan Kristuksen siirtämisestä paikasta toiseen.

Kristuksen alas tuominen (κατάγω) on erityisen kiistelty ilmaus. Viittaako alas tuominen inkarnaatioon, Tuonelaan laskeutumiseen (*Höllenfahrt*)¹⁰⁴, korotetun Kristuksen noutamiseen Isän oikealta puolelta maan päälle jotain erityistä tarkoitusta varten vai paruuksiaan? Ylös kuolleista tuominen (ἀνάγω) puolestaan voi viitata jo tapahtuneeseen ylösnousemukseen tai hypoteettiseen toiseen ylösnousemukseen. Koska kysymykset on tuomittu jo edeltä käsin vääriksi ja virheelisiksi (10:6), verbit voivat viitata myös Kristuksen toisen ylösnousemuksen kaltaisiin mielettömiin ja mahdottomiin kuviin. Tällöin argumentaation olisi tarkoituskin edetä periaatteella *ad absurdum*, niin että kysymykset osoitetaan täysin asiankuulumattomiksi ja irrationaalisiksi. Alas ja ylös tuomisen keskinäinen järjestys sen sijaan selittyy epäilemättä sillä, että se vastaa Deuteronomiumin jakeiden järjestystä. Laskeutumisen ja nousemisen ei siksi tarvitse vastata kristologisten tapahtumien kronologiaa.¹⁰⁵

Jakeen 10:6 on tutkimuksessa usein ajateltu viittaavan inkarnaatioon.¹⁰⁶ Tätä perustellaan ennen kaikkea sillä, että jakeessa 10:7 Kristuksen tuominen ylös kuolleista on jo tapahtunut tosiasia. Ihmisen on järjetöntä pyrkiä itse toistamaan jo tapahtunutta, ja siksi kysymys ”kuka laskeutuu?” on täysin mieletön. Jos jakeen 10:6 oletetaan olevan analoginen jakeen 10:7 kanssa, on myös jakeessa 10:6 olta-

¹⁰⁴ Ks. Käseman 1973, 278–279.

¹⁰⁵ Ehkä tutkimuksen omaperäisimmän tulkinnan jakeista 10:6–8 esittää Jewett. Hänen mukaansa Kristuksen ylös ja alas tuominen ymmärrettävä messiaanisten odotusten valossa. Paavalihan käyttää ilmaisun Jeesus Kristus sijaan vain sanaa Χριστός, joka tarkoittaa tässä yksinkertaisesti Jumalan voideltua. Jewettin mukaan Paavalin ajan juutalaisuudessa esiintyi laajalle levinnyt odotus, että messiaanisenä aikana Elia, Henok ja muut Israelin historian keskeiset hahmot palaavat kuolleista. Paavalilla olisi näin ollen mielessään erilaisten juutalaisten lahkojen pyrkimykset eri tavoin joututtaa näiden hahmojen tuloa varmistakseen messiaan suotuisan saapumisen, ja hän haluaisi tuoda esiin tällaisen toiminnan turhuuden. Jewett 2007, 628. Jewettin yritys esittää, miten tämä ajatus sopii luvun 10 kokonaisuuteen, jää vaillinaiseksi. On myös vaikea nähdä, minkälainen olisi se retorinen tilanne, jossa Paavali olisi halunnut varoittaa Rooman kristittyjä joidenkin juutalaisten lahkojen vakaumuksista. Ei myöskään nähdäkseni ole syytä olettaa, että sana Χριστός tässä poikkeaisi Paavalin normaalista kielenkäytöstä ja viittaisikin yleisesti messiaaseen eikä Jeesukseen Kristukseen.

¹⁰⁶ Näin mm. Cranfield 1979, 525; Koch 1986, 154–155; Fitzmyer 1993, 590.

va kyseessä jo menneisyyteen kuulunut tapahtuma, jota ihminen ei voi toistaa. Tällöin jakeen on viitattava inkarnaatioon, ei paruuksiaan.¹⁰⁷

Tällaisen päättelyn ongelmana on, että ei ole välttämätöntä nähdä jakeita analogisina. Paavalin logiikka ei edellytä Kristuksen alas tulemisen jo tapahtuneen. Jae voidaan ymmärtää myös niin, että korotetulla Kristuksella ei ole syytä jättää asemaansa taivaassa, sillä Jumala on jo toiminut Kristuksen kautta ratkaisevalla tavalla ihmiskunnan hyväksi. Se, että Kristuksen asema taivaassa viittaa Ylösnousseseen korotettuun asemaan eikä inkarnaatiota edeltäneeseen aikaan, saa tukea jakeesta 10:9. Siinä esiintyy kaksi uskonlausetta: Kristus on Herra ja Jumala on herättänyt hänet kuolleista. On todennäköistä, että molemmat näistä lauseista vastaavat Paavalin tulkintaa kohdasta Deut. 30:12–13. Kristuksen herruuden tunnustaminen liittyi varhaisessa kristillisessä julistuksessa ajatukseen hänen taivaaseen korottamisestaan: Kristus on ylösnoussut ja *taivaaseen korotettu* Herra. Tämän vuoksi näyttää todennäköiseltä, että jae 10:6 puhuu korotetun Kristuksen paluusta maan päälle.¹⁰⁸

Jakeiden 10:6–7 sanoma on siis, että on mieletöntä ajatella, että Kristus pitäisi hakea takaisin maan päälle ikään kuin jotain olisi jäänyt täyttämättä.¹⁰⁹ Samoin on absurdia ajatella, että Kristus pitäisi noutaa ylös kuolleista – Jumala on jo sen tehnyt. Tällaiset ihmeteot ovat ihmiselle paitsi mahdottomia,¹¹⁰ myös täysin tarpeettomia. Siksi kysymykset on jo etukäteen julistettu vääriksi.¹¹¹ Jakeessa 10:8 Paavali kertoo, mitä uskon vanhurskaus todella sanoo: sana on lähellä, suussa ja sydämessä, valmiina uskottavaksi ja tunnustettavaksi.

Paavali tekee tässä uudelleentulkinnan, joka on rohkea siinä mielessä, että se vaikenee kokonaan lain noudattamisesta. Kuka tahansa jakeet Deut. 30:11–14 tunteva olisi varmasti huomannut, että Paavali poistaa kaikki lakiin viittaavat kohdat. Mitä tämä kertoo Paavalin ihannelukijasta? Olisiko uudelleentulkinnassa mitään mieltä, jos Paavali ei olettaisi kohdan olevan vastaanottajille tuttu? Vastaanottajat, jotka eivät tunne kohtaa, eivät voi kritisoida Paavalin tekemää tulkin-

¹⁰⁷ Koch 1986, 154–155.

¹⁰⁸ Dunn 1989, 187; Wagner 2002, 167–168 ja viite 147.

¹⁰⁹ Wagner 2002, 167–168 ja viite 147.

¹¹⁰ Järjettömyyttä lisää taivaaseen tai kuolleiden valtakuntaan matkaamisen ilmeinen mahdottomuus ihmiselle. Taivaaseen nousemisen ja merten taakse matkaamisen mahdottomuus ihmiselle on olennainen osa myös Deut. 30:12–13 -jakeiden alkuperäistä sanomaa.

¹¹¹ Hays pitää oivaltavasti kysymyksiä koomisina: ”After the comical portrayal of questers who fret about where to find Christ, Paul states positively what the Righteousness from Faith actually does say – –”. Hays 81. Haysin tulkinta tuntuu sopivan kontekstiin, sillä uskonsa perusteet tuntevan kristityn vastaanottajan näkökulmasta kysymykset ovat vailla mieltä. Siitä on vain pieni askel komiikkaan.

taa siitä. Toisaalta kohta antaisi heille erittäin vähän ja jäisi mahdollisesti jokseenkin vaikeatajuiseksi. Toisin on sellaisen lukijan kohdalla, joka tuntee tekstin alkuperäisen viestin ja ymmärtää, että Paavali antaa kirjoitusten sanalle aivan uuden merkityksen. Tällainen lukija huomaisi, että Paavali asettaa Kristuksen ja sanan Kristuksesta eli evankeliumin Tooran sijaan. Seuraavissa jakeissa (9–10) tulee ilmi, miten valtava soteriologinen potentiaali sisältyy sanaan Kristuksesta: uskottuna ja tunnustettuna se vanhurskauttaa ja pelastaa. Vastaava soteriologinen merkitys kuuluu perinteisesti Tooralle (vrt. Lev. 18:5). Paavalin ihannelukija tuntee siis kohdan, ymmärtää sen uudelleentulkinnan teologisen merkityksen ja suhtautuu suopeasti tähän radikaaliin uudelleentulkintaan.

2.3.5. Ekskurssi: Laki- ja uskonvanhurskaus

Jakeiden 10:5 ja 10:6 välinen oletettu kontrasti on yksi tutkimuksen keskeisimpiä kiistakapulioita, kun pyritään selvittämään Paavalin ajatuksenkulkua Roomalaiskirjeen luvussa 10. Avainasemassa on molempien jakeiden suhde jakeen 10:4 lauseeseen: ”Lain päämäärä on Kristus vanhurskaudeksi jokaiselle uskovalle.”¹¹² Hays ja Wagner olettavat, että jos Kristus on lain päämäärä ja varsinainen tähtäyspiste, lakivanhurskauden on tarkoitettava asiallisesti samaa kuin uskonvanhurskauden. Jewett yhtyy tähän näkemykseen ja tähdentää, että jakeessa ei missään nimessä pyritä luomaan kontrastia Mooseksen ja uskosta tulevan vanhurskauden välille, sillä se kyseenalaistaisi väitteen, että Jumalan sana ei ole rauennut (9:6).¹¹³

Tästä oletuksesta aiheutuu kuitenkin monia ongelmia. Kun Paavali varta vasten poistaa uskonvanhurskauden sanomasta (10:6–8) kaikki viittaukset lakiin ja sen noudattamiseen, tuntuu Dietrich-Alex Kochin johtopäätös oikealta: kysees-

¹¹² Perusteellisen ja vakuuttavan esityksen siitä, miksi τέλος on parempi kääntää päämääräksi tai tarkoitukseksi (*Ziel*) kuin lopuksi (*Ende*), tarjoaa Avemarie 306–315. Avemarie luettelee seuraavat jakeen 10:4 lähikontekstiin liittyvät seikat: 1) Päämäärä sopii paremmin verbiin διώκω jakeessa 9:31 ja kiihkon ajatuksen jakeessa 10:2. Israel tavoittelee ”vanhurskauden lakia” ja onnistuisikin tässä, jos se ymmärtäisi lain keskittyvän todellisuudessa Kristukseen. 2) Jakeissa 9:31–32 ei kritisoida Israelin lain tavoittelua sinänsä, vaan sitä, että se ei tapahdu uskosta käsin (ἐκ πίστεως). Jae 10:4 kertoo, miltä laki näyttää uskosta käsin. Silloin voidaan tavoittaa lain varsinainen tarkoitus (samoin mm. Wilk 1998, 167; Wright 2010, 44). 3) Tämä tekee ymmärrettäväksi sen, että jakeissa 10:6–8 Paavali korvaa viittaukset Tooraan viittauksilla Kristukseen. Jos Toora tähtää Kristukseen, tämä korvaaminen on hermeneuttisesti legitiimi ratkaisu. 4) Lisäksi jakeen 10:4 syntaksi tukee sanan τέλος tulkintaa päämääräksi. Avemarie esittää, että kuten edellisissä jakeissa, myös jakeessa 10:4 teema on laki. Laki on myös lauseen kielipillinen subjekti, Kristus predikatiivi. Tällöin olisi hyvin yllättävää, jos esitettäisiin edellisistä lauseista radikaalisti poikkeava ajatus ”lain lopusta”. Ennemminkin 10:4 sisältää juuri sen tiedon, mikä innostuneilta kiihkoilijoilta puuttuu (10:2): Kristus on lain tähtäyspiste.

¹¹³ Jewett 2007, 625.

sä on painokas vastakkainasettelu lakivanhurskauteen nähden.¹¹⁴ Dunn on myös huomauttanut, että Paavali käsittelee Lev 18:5 -jaetta erittäin poleemisesti Galatalaiskirjeessä (Gal 3:10–20).¹¹⁵ Vaikka Roomalaiskirjeen selittäminen aivan erilaisessa tilanteessa kirjoitetun Galatalaiskirjeen lakiteologialla onkin ongelmallista, on oikein kysyä Dunnin tavoin, onko Paavali voinut täysin muuttaa käsitystään jakeesta Lev. 18:5.

Avemarie ja Reinbold esittävät vakuuttavan ratkaisun ongelmaan. Myös he lähtevät liikkeelle ajatuksesta, että lain τέλος on Kristus, mutta korostavat, että tämä voidaan ymmärtää ainoastaan uskonvanhurskauden näkökulmasta käsin.¹¹⁶ Avemarie tiivistää Paavalin ajatuksen seuraavalla tavalla: Kun Israel toimii ikään kuin se voisi lain teoista saada vanhurskauden, se ei tunnista, että laki tähtää todellisuudessa Kristukseen. On totta, että laki vaatii käskyjen noudattamista, mutta tämä lakivanhurskaus ei ole ei ole sitä vanhurskautta, josta kaikki viime kädessä riippuu. Ratkaisevaa on uskonvanhurskaus, ja sen perspektiivistä käsin nähdään, että laki sisimmiltään suuntautunut Kristukseen.¹¹⁷ Lev. 18:5 on näin ollen ymmärrettävä myönnötyksenä. Jakeessa ei kiisteta Tooran pätevyyttä eikä sitä, ettei käskyjen noudattaminen olisi oikein ja järkevää. Sen kuitenkin ylittää uskonvanhurskaus, joka yksin mahdollistaa sen, että ihminen tunnistaa Kristuksen olevan se, mistä Toorassa varsinaisesti on kysymys.¹¹⁸

Sekä Avemarie että Reinbold katsovat siis, että Paavali esittelee kaksi erilaista vanhurskauden periaatetta. Reinbold tiivistää jakeiden 10:5 ja 10:6 välisen jännitteen seuraavasti: ”Jakeiden välillä on kontrasti, nimittäin kontrasti pohjimmiltaan erilaisten lakivanhurskauden ja uskonvanhurskauden periaatteiden välillä – vain jälkimmäinen johtaa lain päämäärään, ensimmäinen ei.”¹¹⁹ Reinboldin mukaan kahden vanhurskauslajin välinen kontrasti ei kuitenkaan ole israelilaisten ja kristittyjen välillä, vaan Mooses todistaa molempien vanhurskauden periaatteiden puolesta. Laki sisältää siis Paavalin näkökulmasta keskenään ristiriitaisia väitteitä, joten hänen on kysyttävä Mooseksen alkuperäistä tarkoitusta.¹²⁰

¹¹⁴ Koch 1986, 130–131.

¹¹⁵ Dunn 1988, 601.

¹¹⁶ Reinbold 2008, 301; Avemarie 2010, 313–314.

¹¹⁷ Avemarie 2010, 313.

¹¹⁸ Avemarie 2010, 314. On hyvä huomata, että Paavali ei tässä käsittele kysymystä lain täyttämisen mahdollisuudesta. Koch 1988, 291–293, 296 viite 35.

¹¹⁹ ”Die Verse stehen sehr wohl in einem Kontrast, nämlich dem zwischen den grundverschiedenen Prinzipien des Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit – nur letztere führt zum Ziel des Gesetzes, erstere nicht.” Reinbold 2008, 308 viite 53.

¹²⁰ Reinbold 2008, 308 viite 53. Van Kooten tulkitsee ristiriitaa kahden Mooses-lausuman välillä niin, että Paavali näkee Mooseksen kirjoituksissa olevan kaksi tasoa: niissä on yhtäältä edelleen

2.4. Suun tunnustus ja sydämen usko (10:9–10)

10:9 ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.

Jakeen aloittava konjunktio ὅτι on monimerkityksinen. Pitäisikö se kääntää kausatiivisesti merkityksessä 'sillä', jolloin jae perustelisi väitettä sanan läheisyydestä, vai deklaratiivisesti merkityksessä 'että', jolloin jae ilmaisisi julistetun uskon sanan sisällön? Kristillisen julistuksen sisältönä olisi silloin kaksi ehtolauseetta: jos tunnustat Herran ja jos uskot, pelastut. Kahden alistuskonjunktion yhdistelmä ('että jos') olisi kuitenkin melko vaikea. Kausatiivista käännöstä tukee se, että jae näyttää selittävän ja avaavan, millä tavalla sana on lähellä, suussa ja sydämessä. Sana on lähellä suulla tunnustauduttaessa Herraan Jeesukseen ja se on lähellä sydämen uskossa Kristuksen ylösnousemukseen.¹²¹

On esitetty, että jakeen molemmat uskonlauseet (Jeesus on Herra, Jumala on herättänyt hänet kuolleista), olivat yleisesti käytettyjä kristillisiä tunnustusformeleita, joiden *Sitz im Leben* oli kasteen yhteydessä tapahtunut uskon tunnustaminen.¹²² Käyttämällä kasteformeileita Paavali pyrki vetoamaan vastaanottajien yhteiseen kokemukseen, että vanhurskaus ja pelastus ovat seurausta kasteen yhteydessä tehdystä uskon tunnustamisesta.¹²³ Vaikka lauseiden yhteys kasterituaaleihin on epävarmaa, kahden perustavanlaatuisen uskonlauseen käyttäminen vahvistaa joka tapauksessa yhteistä maaperää kirjeen vastaanottajien kanssa.

Paavali jatkaa uskonvanhurskauden puheessa alkanutta kuulijan puhuttelua yksikön toisessa persoonassa, mikä tekee puheesta kohti käyvää.

10:10 καρδιά γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

Jae 10 erittelee tarkemmin edellisen virkkeen lupausta pelastuksesta jakaen sen kahteen osaan. Sydämen uskon vaikutuksena on vanhurskaus, suun tunnustuksen vaikutuksena puolestaan pelastus. Jakeissa 9 ja 10 voidaan nähdä synonyyminen parallelismi, joka on järjestetty khiastisesti. Uskon ja tunnustamisen elementit löytyvät molemmista jakeista, mutta käänteisessä järjestyksessä. Jakeet tuottava näin

hyödyllinen ja toisaalta vähemmän myönteinen, kiistanalainen näkökulma. Van Kooten esittää tämän olevan mahdollista sen vuoksi, että Paavali ei samaista Mooseksen nimissä kulkevia kirjoituksia jumalalliseen ilmoitukseen, vaan kirjoitusten auktoriteetti perustuu siihen, että ne ovat peräisin kansan esi-isältä. van Kooten 2010, 268–269, 307.

¹²¹ Reinbold 2008, 305.

¹²² Wilckens 1980, 227; Tobin 345–346.

¹²³ Tobin 2004, 346.

ollen kaksi ketjua: tunnustaminen–Kristuksen herruus–pelastus ja usko–
ylösnousemus–vanhurskaus.¹²⁴

10:9

ὁμολογήσης – – κύριον Ἰησοῦν

πιστεύσης – – ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἡγείρεν

10:10

πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην

ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν

Kaksi ketjua ovat kuitenkin saman asian kääntöpuolia. Kahden päämäärän välillä ole asiaeroa, vaan pelastus ja vanhurskaus Jumalan edessä ovat tässä paralleelisia ilmauksia.¹²⁵

2.5. Pelastus jokaiselle uskovalle (10:11–13)

10:11

λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται.

Paavali ottaa nyt argumentaatioonsa jälleen mukaan lainauksen, johon hän johdat-
taa formelilla ”Sillä kirjoitus sanoo”. Lainausta jakeesta Jes. 28:16 ei ole vastaanot-
tajille uusi, sillä Paavali on käyttänyt sitä jo kertaalleen jakeessa 9:33, jossa hän
lainaa koko jakeen. Nyt Paavali hyödyntää siitä kuitenkin vain jälkiosan.

Room. 10:11 πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται.

Jes. 28:16 διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ
θεμέλια Σιών λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ
θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνθῇ.

BHS לָכֵן כָּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוֹה הִנְנִי יֹסֵד בְּצִיּוֹן אֶבֶן אֶבֶן בָּחַן פִּנָּת יִקְרָת מוֹסֵד
מוֹסֵד הַמֶּאֱמָן לֹא יִחָשׁ:

Paavali on riippuvainen Septuagintan sanamuodosta, sillä sanat ἐπ’ αὐτῷ (se, jo-
ka uskoo *häneen*) ovat Septuagintan kääntäjän tekemä tulkinnallinen lisäys, joilla
ei ole vastinetta heprealaisessa tekstissä.¹²⁶ Septuagintaan nähden Paavalin laina-
uksessa on kaksi muutosta. Paavali lisää lainauksen alkuun sanan πᾶς, jolle ei
löydy mitään tukea Septuagintassa.¹²⁷ Hän tietää, ettei sana kuulu lainaukseen, sil-
lä hän on 12 jaetta aikaisemmin (9:33) lainannut kyseistä Jesajan kirjan kohtaa il-
man lisäystä.¹²⁸ Paavalin lisäys liittyy siihen, että hän haluaa nyt korostaa pelas-

¹²⁴ Wilk 1998, 61; Reinbold 2008, 305.

¹²⁵ Reinbold 2008, 305.

¹²⁶ Wagner 2002, 144.

¹²⁷ Lukuun ottamatta 800-luvulta peräisin olevaa käsikirjoitusta 407. Kontekstista nousevat syyt
lisätä sana ja ennen kaikkea jakeen 9:33 sanamuoto osoittavat, että lisäys on varmasti Paavalin.
Wagner 2002, 169.

¹²⁸ Lainauksen esiintyminen kahdessa eri muodossa lyhyen katkelman sisällä kertoo siitä, että Paa-
vali ei edes yrittä peittää lukijaltaan sitä, että toisinaan muokkaa lainausten sanamuotoa. Juhlallisel-

tuksen universaaliutta: ”Yksikään, joka uskoo häneen, ei joudu häpeään.”¹²⁹ Seuraavissa kahdessa jakeessa $\pi\alpha\varsigma$ toistuu kolmesti. Erityisen merkittävä on jakeen 10:13 Joel-lainaus, joka alkaa sanalla $\pi\alpha\varsigma$ ja muistuttaa rakenteeltaan huomattavan paljon Paavalin versiota jakeesta Jes. 28:16. Lisäyksellään Paavali toisin sanoen muokkaa Jesaja-lainausta Joelin mukaan, niin että molemmat korostavat pelastuksen kaikenkattavuutta ja tukevat jakeen 10:12 väitettä.¹³⁰

Toinen muutos Septuagintaan nähden liittyy verbien aikamuotoihin. Kuten jakeessa 9:33, jakeen 10:11 kielteinen verbimuoto on rakenteen $\text{o}\tilde{\upsilon} \mu\eta$ + konjunktiiivin aoristi sijaan muodossa $\text{o}\tilde{\upsilon}$ + indikatiivin futuuri. Onko Paavali käyttänyt tekstiä, jossa muutos on jo tehty, muuttaako hän muodon tarkoituksella vai muistaako hän sen hieman väärin? Muutosta selittää parhaiten jälleen jakeessa 10:13 lainattava Joelin kirjan jae, joka on futuurissa. Koska edellä esitelty $\pi\alpha\varsigma$ -lisäys liittyy näiden kahden lainauksen yhdenmukaistamisella, on hyvin mahdollista, että Paavali on myös verbimuotojen osalta mukauttanut Jesaja-sitaatin jakeen Joel 2:32 kaltaiseksi.¹³¹

Jesajan kirjan luvussa 28 Juudan johtohenkilöt hakevat valheellista turvaa muualta kuin Jumalansa luota ja tekevät liiton kuoleman kanssa, millä todennäköisesti viitataan poliittisen tuen etsimiseen Egyptistä. Jumala ilmoittaa tekevänsä tällaiset aiheet tyhjäksi ja perustavansa Siioniin kulmakiven. Siihen uskova ei joudu häpeään, kun tuhon tulva pyyhkäisee pois kapinalliset suunnitelmat.¹³²

la johdantoformelillaan hän esittää yksiselitteisesti lainauksen olevan auktoritatiivisista pyhistä kirjoituksista, joten lukija ei voi erehtyä pitämään kohtaa vapaasti tulkitsevana parafrasina. Koch 1986, 133. Jewett 2007, 631.

¹²⁹ Sanan $\pi\alpha\varsigma$ lisäämiseen on hyvin voinut vaikuttaa myös jakson johtolauseen 10:4 (”Lain päämäärä on Kristus vanhurskaudeksi jokaiselle uskovalle”) muotoilu $\pi\alpha\upsilon\tau\iota \tau\tilde{\omega} \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\iota$. Wagner 2002, 169.

¹³⁰ Koch 1986, 13–134; Stanley 1992, 134.

¹³¹ Wilk 1998, 47. Tämän ratkaisu herättää kuitenkin kysymyksen, onko Joel 2:32 vaikuttanut jakeen 9:33 sanamuotoon asti? Tämä on täysin mahdollista, jos ajatellaan Paavalin valmistelleen kirjettä huolella. Toinen vaihtoehto on, että Paavali haluaa eroon $\text{o}\tilde{\upsilon} \mu\eta$ -rakenteesta. Koch esittää, että Paavali välttelee – kuten yleensäkin kirjeissään – liian painokkaaksi kokemaansa $\text{o}\tilde{\upsilon} \mu\eta$ -rakennetta. Koch 1986, 115. Painokkuus itsessään tuskin olisi ongelma, sillä tässä painokkuus ja ehdottomuus tukisivat Paavalin argumenttia. Sen sijaan Paavali saattaa ajatella futuurin tuovan lauseen lupausaspektin paremmin esille kuin rakenne $\text{o}\tilde{\upsilon} \mu\eta$ + konjunktiiivin aoristi. Vrt. Wagnerin (2002, 129, viite 31) arvio, että futuuri sopii tässä paremmin Paavalin eskatologisiin korostuksiin. Joka tapauksessa Joel 2:32 on hyvin voinut antaa virikkeen aikamuodon muuttamiseen. Muistivirheeseen vetoaminen on viimeinen oljenkorsi, joka on metodologisesti erittäin ongelmallinen. Olisi pystyttävä selittämään, miksi juuri tässä Paavali muistaa aikamuodon väärin, vaikka muualla saattaa lainata Jesajan kirjaa huomattavalla tarkkuudella.

¹³² Wagner 2002, 63.

Roomalaiskirjeen jakeessa 9:33 Paavali käyttää kohtaa Jes. 28:16, johon on yhdistetty aineksia jakeesta Jes. 8:4,¹³³ selittääkseen, miksi Israel ei ole saavuttanut vanhurskautta (9:30–33). Luvun 10 argumentaatiossa Paavali ei kuitenkaan palaa lainauksen Jes. 28:16 alkuosan kulmakiviteemaan, vaan lainaa ainoastaan sen lopetusta: ”Yksikään, joka uskoo häneen, ei joudu häpeään.” Lainauksen käyttö ei edellytä alkuperäisen kontekstin tuntemista, vaan lainauksen voima on ennemminkin sen napakassa iskevyydessä. Lainauksen on tarkoitus yhtäältä tukea jakeiden 9–10 soteriologista väitettä, että usko Jeesukseen johtaa vanhurskauteen.¹³⁴ ”Ei joudu häpeään” on Paavalin argumentaatiossa siten synonyyminen vanhurskauden saamiselle ja pelastumiselle.¹³⁵ Ehkä kuitenkin vielä tärkeämpää kuin jakeen 10 perusteleminen kirjoituksilla on lukijan valmistaminen jakeeseen 12. Siinä Paavali kirjoittaa auki sen, mitä sanan *πᾶς* lisääminen ennakoi: pelastuksen perusteet ovat universaalit.

10:12 οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν.

Nyt Paavali käy selittämään ja laajentamaan edelliseen jakeeseen tekemäänsä lisäystä.¹³⁶ Paino jakeessa on sanalla kaikki: Kristus¹³⁷ on kaikkien Herra ja antaa rikkauksia kaikille.¹³⁸ Jae on täynnä aikaisempia Roomalaiskirjeessä aikaisemmin esillä olleita teemoja: juutalaisen ja kreikkalaisen välillä ei ole eroa (3:22), Jumala on kaikkien, sekä kreikkalaisten että juutalaisten Jumala (2:9–11, 3:9, 29; 4:16–17), joka on antelias *kaikille uskoville* (3:22, 4:11–12).¹³⁹ Vaikka Paavali on läpi kirjeen tähdännyt tähän, jakeessa 12 sanotaan kaikkein selkeimmin: juutalainen ja

¹³³ 9:33: καθὼς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται. Lainausta on muokattu yhdistelmä jakeista Jes. 28:16 ja 8:14 (kursivoitu osuus jakeen Jes. 8:14b heprean mukaan korjatusta versiosta, ks. Koch 1986, 69–71, 161.) Näiden kahden Jesajan kirjan luvun välillä on runsaasti temaattisia yhteyksiä, mikä lienee vaikuttanut siihen, että Paavali yhdistää jakeet. Ks. Wagner 2002, 136–145.

¹³⁴ Wilk 1996, 61–63; Wagner 2002, 168–169.

¹³⁵ Tälle on hyvät raamatulliset perusteet. κατασχύνω on vastakohta pelastumiselle seuraavissa kohdissa: Ps 43:8; 69:3; Sak.10:5–6. οὐ κατασχύνω puolestaan on samanmerkityksinen kuin σώζω kohdissa Ps. 33,6–7; 70:1–2 ja ennen kaikkea Ps. 21:6. Reinbold 2008, 306 viite 45.

¹³⁶ Dunn 1988, 617.

¹³⁷ Tutkijoiden kesken vallitsee laaja yksimielisyys siitä, että κύριος viittaa tässä ja jakeessa 10:13 Kristukseen. Tätä tukee paitsi jae 10:9 (ὁμολογῆσης – – κύριον Ἰησοῦν), myös 10:11. Jakeen 10:12 αὐτὸς viittaa nimittäin jakeen 11 sanoihin ἐπ’ αὐτῷ (joka uskoo *häneen*), jotka Paavali tulkitsee yksiselitteisen kristologisesti lainatessaan Jesajan kohtaa ensimmäisen kerran jakeessa 9:33. Näin ollen lahjojen antaja ja avuksi huudettava Herra on tässä Kristus. Sama kristologinen tulkinta pätee Joel-sitaattiin jakeessa 10:13. Näin mm. Koch 1986, 134 viite 9; Fitzmyer 1993, 592; Tobin 2004, 347–348 ja Reinbold 2008, 306 viite 47.

¹³⁸ Reinbold 2008, 306.

¹³⁹ Tobin 2004, 347.

kreikkalainen pelastuvat samalla perusteella. Pelastuksen ehdot ovat samat kaikille.

10:13 πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

Jakeessa 13 lainataan Joelin kirjasta (Joel 2:32), mutta lainaukseen ei johdateta mitenkään muuten kuin sanalla γὰρ. Johtolauseen puute on hämmäntävää, sillä jos lukija ei tunne Joelin kirjan kohtaa, hänellä ei juurikaan ole mahdollisuuksia erottaa lainausta Paavalin omasta ajatuksenjuoksusta. γὰρ ei ole jakeen 10:11 πᾶς-sanaan verrattava laajennus itse lainaukseen, vaan se on kielellinen keino, jonka tarkoitus on erottaa lainaus muusta tekstistä.¹⁴⁰ Ongelmana kuitenkin on, että Paavali viljelee sanaa γὰρ muutenkin runsaasti, joten se ei tässä auta lukijaa. Vaikuttaa kuitenkin ilmeiseltä, että Paavali haluaa lainata auktoritatiivista tekstiä tukeakseen edellä esittämiään väitteitä. Lainauksen tunnistava lukija vaikuttuu siitä, että kaksi muodoltaan symmetristä kirjoitusten kohtaa (Jes. 28:16, Joel 2:32) vahvistavat Paavalin sanoman. Nyt Paavali on vaarassa menettää toisen todistajansa sen vuoksi, että lukija ei välttämättä tunnista kohtaa lainaukseksi. Olisiko jae voinut olla niin tunnettu ja käytetty, että Paavali voisi olettaa lukijan tuntevan sen? Jae ilmaisee ytimekkäästi vakaumuksen Kristukseen turvautuvan tulevasta pelastuksesta. Sitä myös lainataan Uudessa testamentissa toisenkin kerran (Apt. 2:21).¹⁴¹ Joka tapauksessa Paavalin ihannelukija olisi ehdottomasti tunnistanut sen ja osannut arvostaa kahden lainauksen yhteispelistä syntyvää todistusvoimaa.

Sanaa γὰρ lukuun ottamatta lainaus on sanantarkka:

Room. 10:13 πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

Joel 2:32¹⁴² καὶ ἔσται πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται· ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασφύζομενος, καθότι εἶπεν κύριος, καὶ εὐαγγελιζόμενοι, οὓς κύριος προσκέκληται.

Joelin kirjassa jae liittyy eskatologisesti sävyttyneeseen kuvaukseen Herran päivän tulosta. Aurinko pimenee ja kuu muuttuu vereksi, päivä on suuri ja pelottava. Joel 2:32 lupaa kuitenkin pelastuksen niille, jotka huutavat Herran nimeä avuksi. Tämä ei, toisin kuin Paavalilla, ole universaali lupaus, vaan se koskee Israelin

¹⁴⁰ Koch 1986, 15 viite 18, 134 viite 8.

¹⁴¹ Koch 1986, 243, 248. On myös mahdollista, että lainaus on Paavalille itselleen niin tuttu, että hän ei huomaa ajatella asiaa vastaanottajansa kannalta.

¹⁴² Huomaa Joelin kirjan jakeiden vaihteleva numerointi: joissain tekstilaitoksissa Joel 3:5.

kansan jäseniä. Herran päivän yhteyteen kuuluu Israelia sortaneiden pakanakansojen tuomitseminen (3:1–16).

Paavalin lainaamasta osuudesta ei kuitenkaan voi päätellä, että jae koskisi vain valitun kansan jäseniä. Paavalin argumentaatiossa se päinvastoin vahvistaa kahden lainauksen väliin jäävän tulkinnan (10:12), että kreikkalaisten ja juutalaisten välillä ei pelastuksen suhteen ole eroa. Se linkittyy edellisen jakeen sanamuotoihin avainsanojen kaikki (πᾶς) ja huutaa avuksi (ἐπικαλέσεται) sekä jaksoon 10:9–10 sanan pelastaa (σωθήσεται) avulla.¹⁴³ Lainausta on huomiota herättävän symmetrinen edellä lainatun jakeen Jes. 28:16 kanssa. Molemmat lainaukset reu-
nustavat jaetta 12 ja tarjoavat sille tukea kirjoituksista.¹⁴⁴ Samaan aikaan jae 13 kurkottaa myös takaisin jakeeseen 10b: siinä missä Jesaja-sitaatti liittyy uskon ja vanhurskauden yhteyteen, Joel puolestaan tukee jakeen toista soteriologista väitettä: tunnustaminen johtaa pelastukseen.¹⁴⁵

Jakeita 10:11–13 on myös syytä tarkastella suhteessa koko jakson johtolauseeseen 10:4: ”Lain päämäärä on Kristus vanhurskaudeksi jokaiselle uskovalle.” Jakeet liittyvät ilmaukseen παντὶ τῷ πιστεύοντι ja perustelevat ja avaavat sitä kirjoitusten lainauksilla. ”Jokaiselle uskovalle” käsitetään niin, että se kattaa sekä juutalaiset että pakanat.¹⁴⁶

Jesaja- ja Joel-lainauksista kumpikaan ei alkuperäisessä kontekstissään ole ilmaus pelastumisen universaaleista perusteista. Molemmat kertovat, että tuhon päivänä Herra pelastaa häneen turvaavat, mutta Jesajalla tuho on kosto liittoutumisesta Egyptin kanssa, Joelilla eskatologinen Herran päivä, jolloin viholliskansoja rangaistaan. Paavalin lainaamien jakeiden kohdalla kyseessä ei siis varsinaisesti ole yleinen periaate, jolla alkuperäiseen asiayhteyteen pitäytyen voisi argumentoida pakanoiden pelastumisen puolesta. Paavali kuitenkin lukee Jesajaa ja Joelia lupauksina sekä pakanoille että juutalaisille. Hän lukee ja lainaa niitä niin vahvasti kristologisen vakaumuksensa valossa, että on valmis jopa muuttamaan Jesajan sanamuotoa tuodakseen paremmin esille, mitä hän ajattelee lainauksen tarkoittavan.¹⁴⁷

¹⁴³ Tobin 2004, 347.

¹⁴⁴ Koch 1986, 134.

¹⁴⁵ Wilk 1998, 61–63; Wagner 2002, 169.

¹⁴⁶ Tobin 2004, 347; Reinbold 2008, 307–308.

¹⁴⁷ Wagner 2002, 169–170.

3. Saarnattu mutta torjuttu evankeliumi (10:14–21)

3.1. Käännös (10:14–21)

14) Kuinka siis he voivat huutaa avukseen häntä, johon eivät usko? Kuinka he voivat uskoa häneen, josta eivät ole kuulleet? Mutta kuinka he voivat kuulla ilman julistajaa? **15)** Mutta kuinka ketkään voivat julistaa, ellei heitä ole lähetetty? Kuten on kirjoitettu: *”Kuinka suloiset ovat hyvän sanoman julistajien jalat!”* (Jes 52:7) **16)** Mutta kaikki eivät ole tulleet kuuliaisiksi evankeliumille. Sillä Jesaja sanoo: *”Herra, kuka on uskonut meidän sanomamme?”* (Jes. 53:1) **17)** Tästä seuraa, että usko syntyy kuulemisesta, mutta kuuleminen Kristuksen sanan kautta. **18)** Kuitenkin kysyn: eivätkö he ole kuulleet? Päinvastoin: *”Joka maahan on kuulunut heidän äänensä ja maanääriin heidän puheensa.”* (Ps. 18:5) **19)** Kuitenkin kysyn: eikö Israel ole käsittänyt sitä? Ensiksi Mooses sanoo: *”Minä teen teidät mustasukkaisiksi kansalle, joka ei ole kansa, ymmärtämättömällä kansalla minä vihastutan teidät.”* (Deut. 32:21) **20)** Ja Jesaja sanoo rohkeasti: *”Olen antanut niiden, jotka eivät ole minua etsineet löytää minut, olen tullut näkyväksi niille, jotka eivät ole minua kysyneet.”* (Jes. 65:1) **21)** Mutta Israelista hän sanoo: *”Koko päivän olen ojentanut käsiäni tottelematonta ja vastaan väittävää kansaa kohti.”* (Jes. 65:2)

3.2. Uskon edellytysten ketju (10:14–15)

10:14–15 Πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οἱ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος; πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται· ὥς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθὰ.

Jakeiden 10:5–13 ajatuksellinen kokonaisuus päättyy vakuutukseen, että jokainen, joka huutaa Herran nimeä avuksi (ἐπικαλέσῃται) pelastuu. Jakeissa 14–15 kirjeen tyyli muuttuu, kun Paavali esittää neljän retorisen kysymyksen ketjun. Paavali jatkaa ajatusta verbin ἐπικαλέω pohjalta käyden läpi edellytyksiä, joiden tulee täytyttyä ennen kuin Herran avuksi huutaminen on mahdollista. Avuksi huutamista edeltää uskominen, uskoa edeltää kuuleminen, kuulemista julistaminen, julistamista lähettäminen. Kahden ensimmäisen aktiviteetin subjekteja ovat sanan-kuulijat, kolmannen saarnaajat, ja lähettäjänä toiminee ajatuksellisesti Jumala tai Kristuksen seurakunta. Ketjun kysymykset linkittyvät toisiinsa aina sanoilla πῶς δέ, ’mutta kuinka’. Kaikkiin kysymyksiin on tarkoitus vastata kielteisesti: ”Ei mi-

tenkään”.¹⁴⁸ Tässä on kyseessä retorinen kuvio κλίμαξ (lat. *gradatio*), jossa jokaisen lauseen viimeisestä käsitteestä tulee seuraavan lauseen ensimmäinen.¹⁴⁹ Kysymysten ketju tarjoaa raamit Paavalin argumentaatiolle seuraavissa jakeissa.

Jakeen 15 kysymykseen ”Mutta kuinka he voivat julistaa, ellei heitä ole lähetetty?” Paavali vastaa lainaamalla jaetta Jes. 52:7. Jakeessa on usein ajateltu kuuluvan myös kaiku jakeesta Nah. 2:1.¹⁵⁰

Nah. 2:1a: ἰδοὺ ἐπὶ τὰ ὄρη οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου καὶ ἀπαγγέλλοντος εἰρήνης.¹⁵¹

Lainaus näyttää kuitenkin selittyvän luontevasti jo pelkästään Jesajan kirjan perusteella, eikä asiaa ole siksi syytä monimutkaistaa olettamalla, että Paavali olisi käyttänyt myös Nahumin kirjaa.¹⁵²

Paavalin lainaus poikkeaa sekä kielellisesti että sisällöltään niin merkittävästi Septuagintan vanhimmiksi oletetuista käsikirjoituksista, että Paavalilla on täytynyt olla käytössään toinen teksti:

Room. 10:15b καθὼς γέγραπται· ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά.

Jes. 52:6b–7 ^{6b)} ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν· ⁷⁾ πάρεμι ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῇν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, – – ¹⁵³

BHS 52:7 מֵה־נְאוּוֹ עַל־הַהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מִשְׁמִיעַ שְׁלֹם מְבַשֵּׂר טוֹב

Septuagintassa Paavalin lainaama kohta ei muodosta itsenäistä lausetta, vaan jatkaa jakeessa 6b aloitettua Jumalan sanaa, jossa ”minä olen läsnä” -toteamusta selvennetään kolmella määreellä. Septuagintassa ὡς on komparatiivipartikkeli ’niin kuin’, Paavalilla taas huudahdus ’kuinka!’, jota vastaa heprean מֵה־נְאוּוֹ.¹⁵⁴ Paavalin sanamuoto on selvästi lähempänä heprealaista tekstiä. Paavalilta tosin puuttuu maininta rauhan julistamisesta, joka esiintyy sekä kreikkalaisessa että heprealaisessa tekstissä. On kuitenkin epätodennäköistä, että Paavali olisi itse kääntänyt

¹⁴⁸ Jewett 2007, 637–638.

¹⁴⁹ Tobin 2004, 349.

¹⁵⁰ N-A²⁷, Dunn 1988, 621.

¹⁵¹ ”Katso, ilosanomaa kertovan ja rauhaa julistavan jalat ovat vuorilla!”

¹⁵² Näin myös Wilk 1998, 24.

¹⁵³ Sanatarkasti: ”Sillä minä olen itse se, joka sanoo: Olen läsnä kuin kevät vuorilla, kuin rauhan sanomaa evankelioivan jalat, kuin hyviä asioita evankelioiva.” Septuagintassa esiintyy substantiivi ὥρα, ’kevät’, Paavalilla puolestaan samasta sanasta muodostettu adjektiivi, ὠραῖος, ’suloinen, otolliseen aikaan tuleva’. Wagner 2002, 171.

¹⁵⁴ Wagner 2002, 171.

lainauksen heprealaisen tekstin pohjalta,¹⁵⁵ sillä lainauksen välittömässä läheisyydessä lainataan Jesajaa sanatarkasti Septuagintan mukaan.¹⁵⁶ Olisi erikoista, että Paavali olisi käyttänyt peräkkäisiin jakeisiin erikielisiä tekstejä.¹⁵⁷

Todennäköisempää on, että Paavali on käyttänyt Septuagintasta poikkeavaa kreikankielistä tekstiä. Paavalin sanamuoto muistuttaa sellaisia tekstiresensioita, jotka korjaavat Septuagintan vanhinta tekstiä heprealaisen sanamuodon mukaiseksi.¹⁵⁸ Lukiaaninen käsikirjoitustraditio ja muutamat muut käsikirjoitukset tarjoavat kiinnostavimman paralleelin.¹⁵⁹

Room. 10:15b ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ]¹⁶⁰
ἀγαθά.

Jes. 52:7 (resensiolukutapa) ὡς ὠραῖοι ἐπὶ τῶν ὁρέων [οἱ] πόδες
εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, εὐαγγελιζομένου ἀγαθά.

Tämäkään sanamuoto ei kuitenkaan vastaa Paavalin versiota. Tekstien välillä on kolme eroavaisuutta: Paavalilta puuttuu paikanmääre ἐπὶ τῶν ὁρέων ja ensimmäinen maininta ilosanoman – jonka sisältönä on rauha – julistuksesta (εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης), ja ilosanoman julistajaan viittaava partisiippi on Paavalilla monikollinen. Kaikki nämä erot ovat samalla poikkeamia heprealaisesta tekstistä, jolle jakeen Jes. 52:7 resensiolukutapa on varsin uskollinen. Kahdelle niistä löytyy myös selkeä motivaatio Paavalin argumentaatiosta. Yksinkertaisin selitys on, että Paavali käytti heprean mukaan korjattua tekstiä, jota hän itse muutti edelleen.¹⁶¹

Paavali on jättänyt lainauksesta pois maininnan vuorista (ἐπὶ τῶν ὁρέων), joiden yli ilosanoman tuoja kulkee. Niiden poisjätto selittyy sillä, että Paavali liittää kristillisen evankeliumin julistamiseen. Se taas ei rajoitu Jerusalemin vuoriseutuun, vaan yltää maan ääriin (Room. 10:18).¹⁶² Lainauksen muokkaus saa sen

¹⁵⁵ Hepreasta kääntämiseen uskoo mm. Dunn (1988, 625), joka kuitenkin pitää mahdollisena, että Paavali tunsikin myös kreikankielisen version.

¹⁵⁶ Näistä merkittävin on jakeessa 10:16 lainattava Jes. 53:1. Huomaa myös Joel 2:32 (Room. 10:13) ja Ps. 18:5 (Room. 10:18), joita Paavali lainaa sanatarkasti Septuagintan mukaan.

¹⁵⁷ Wilk 1998, 24.

¹⁵⁸ Stanley 1992, 134–136.

¹⁵⁹ Käsikirjoitukset, jotka tukevat rekonstruoitua tekstiä kokonaan tai osittain: 88 22^c 62 90-130-311 93 86^c 456 403' ja lainaus Theodoretokselta. Käsikirjoitukset 88 ja 22^c–93 sisältävät artikkelin οἱ, 88 jättää pois sanat ἐπὶ τῶν ὁρέων. Tähän heprean mukaan korjatun tekstin rekonstruktioon ovat päätyneet Stanley (1992, 134–136) ja Wilk (1998, 24–25).

¹⁶⁰ Artikkelin τὰ alkuperäisyys Roomalaiskirjeessä on erittäin epävarmaa. Kyseessä voi hyvin olla sekundäärinen lisäys Paavalin tekstiin kuten Wilk (1998, 25 viite 25) ehdottaa.

¹⁶¹ Wagner 2002, 173.

¹⁶² Koch 1986, 122; Wilk 1998, 26, 46. On vain yksi Septuagintan käsikirjoitus (88), jossa maininta vuorista puuttuu. On todennäköisempää, että Roomalaiskirjeen sanamuoto on vaikuttanut tähän

istumaan uuteen kontekstiin paremmin. Partisiipin τῶν εὐαγγελιζομένων monikollisuus liittyy samanlaiseen kontekstin muuttumiseen. Paavali haluaa, että sana viittaa hänen oman aikansa evankeliumin julistajiin, jotka esiintyvät jakeessa 15. Siksi hän vaihtaa yksittäisen evankeliumin julistajan monikoksi ja lisää sanalle artikkelin τῶν.¹⁶³

Ongelmallisempaa on kuitenkin selittää, miksi Paavali olisi poistanut maininnan rauhan julistamisesta. Lainauksen lyhentäminen rauhan julistamisen kustannuksella on mahdollista, mutta parempi selitys on Kochin tarjoama ratkaisu, jonka mukaan kyseessä on haplografia. Tekstin kopioija on vahingossa hypännyt ensimmäisestä sanan ΕΥΑΓΓΕΛΙΖΟΜΕΝΟΥ esiintymästä seuraavaan. Haplografian todennäköisyyttä lisää se, että pois jää näin 27 kirjainta. Tämä vastaa sitä kirjainten määrää, mikä keskimäärin mahtui yhdelle riville esikristillisissä juutalaisissa käsikirjoituksissa.¹⁶⁴ On siis mahdollista, että sanat ovat esiintyneet suunnilleen allekkain ja kirjuri on hypännyt yhden rivin yli. Koska on todennäköisempää, että poisjätto on tapahtunut isoa kuin pientä tekstimäärää kopioidessa, se lie-nee enemmän ajalta ennen Paavalia kuin hänen oma kopiointivirheensä.¹⁶⁵

Näin Paavalin version selittämiseksi on syytä olettaa kolmen eri tason muutoksia. Paavalilla on ollut käytössään heprean mukaan tarkistettu teksti, joka on kärsinyt yhden rivin haplografiasta, ja Paavali muokkaa tätä tekstiä edelleen omista syistään. Vaikka näin monen erilaisen selityksen käyttäminen vaikuttaakin ensi alkuun rikkovan yksinkertaisuuden ihannetta vastaan, on syytä huomata, että yksikään kolmesta ratkaisusta ei itsessään ole poikkeava tai epäuskottava. Paavalilla vaikuttaa olleen muutaman muunkin Jesajan kirjan lainauksen kohdalla käytössään heprean mukaan korjattu sanamuoto,¹⁶⁶ hän muuttaa usein sanamuotoja, ja haplografia oli yleinen virhe tekstejä kopioitaessa.

Jesajan kirjassa jae 52:7 sijoittuu toivon ja anteeksiannon sävyttämään jaksoon. Kun Herra palaa Siioniin, Israelille julistetaan pelastuksen sanoma: ”Sinun Jumalasi on nyt kuningas”. Tähän yhteyteen liittyy kehotus lähteä Babylonista. Kreikan futuurimuodot antavat mahdollisuuden eskatologiseen tulkintaan. Vaikut-

käsikirjoitukseen, kuin että kyseessä on Paavalia edeltänyt lukutapa. Tätä päätelmää tukee se, että poistolle on löydettävissä selvä syy: Paavalin argumentaatiolle vuorien poisjätöstä on hyötyä.

¹⁶³ Koch 1986, 113–114.

¹⁶⁴ Koch mainitsee esimerkkinä käsikirjoitukset 4QLXXLev^b (27 kirjainta/rivi), 4QLevNum (30 kirjainta/rivi) ja 8HevXIgr (22–26 kirjainta kohdasta riippuen). Koch 1986, 82 viite 4.

¹⁶⁵ Koch 1986, 82–83. Kochin ratkaisua seuraavat Stanley 1992, 139; Wilk 1998, 26 ja Wagner 2002, 173.

¹⁶⁶ Roomalaiskirjeessä 9:33 (Jes. 28:16) ja 10:20 (Jes. 65:1). Ks. 67 ja 73.

taa siltä, että Paavalin aikana tämä Deuterojesajan kohta ymmärrettiin lupaukseksi tulevasta ajasta, jolloin Jumala kääntää Israelin kohtalon.¹⁶⁷

Paavalia jakeessa on mahdollisesti kiehtonut juuri verbi *εὐαγγελίζω*, sillä hän haluaa tuoda esiin ilosanoman julistajien työn yhtenä uskon syntymisen edellytyksenä.¹⁶⁸ Hän ei niinkään esitä yleistä lainalaisuutta saarnaamisen ja uskomisen yhteydestä, vaan liittää jakeen kristillisen evankeliumin julistukseen (10:17). Yleensä Paavali käyttää verbiä *εὐαγγελίζω* lähes yksinomaan omasta evankeliumistaan, minkä vuoksi voi olettaa, että hän yhdistää Jesajan lupauksen koskemaan myös omaa toimintaansa pakanoiden apostolina.¹⁶⁹ Saarnattavan ilosanoman sisältö (*τὰ ἀγαθά*) on Roomalaiskirjeessä sanoma Jumalan armosta Kristuksessa (10:9, 17). Siksi sanoma on suloinen.¹⁷⁰ Jesaja-lainaus on Paavalille lupaus, joka täyttyy nyt Kristusta julistettaessa. Paavalin tapa liittää kirjoituksen sanat omaan aikaansa ja tulkita niitä eskatologisen täyttymyksen näkökulmasta vastaa esimerkiksi monien Qumranin tekstien tapaa tulkita pyhiä kirjoituksia.¹⁷¹

Roomalaiskirjeessä ei ole viittauksia pakkosiirtolaisuuden loppuun, Herran paluuseen tai Siioniin. Ilosanoman sisällöissä on kuitenkin tiettyä yhtenevyyttä: sekä Jesajalla että Roomalaiskirjeessä puhutaan pelastavasta, ratkaisevasta käänteestä. Myös ilosanoman tuojan rooli viestin välittämisessä korostuu. Lainaus on käsitettävissä ja täyttää tehtävänsä argumentaatiossa ilman että lukijan on tunnettava sen kontekstia. Toisaalta Jesajan kirjan kontekstin tunteminen auttaa ymmärtämään, että sanomassa on kyse ratkaisevasta Jumalan kansan kohtalon kääntymisestä.

Johdantoformeli ”kuten on kirjoitettu” ja lainauksen sisältö eivät anna selviä viitteitä, mikä on lainauksen Jes. 52:7 varsinainen tarkoitus Paavalin argumentaatiossa ja miten se suhteutuu jakeen alkuosan kysymykseen: ”Kuinka ketkään voivat julistaa, ellei heitä ole lähetetty?” Christopher D. Stanley esittää, että Paavali yrittää tässä vedota roomalaisiin ja vihjata, että evankeliumin julistajia tarvitaan

¹⁶⁷ Dunn 1988, 629. Ks. tarkemmin eri teksteistä, joissa jaetta käsitellään (mm. 11Q 13): Wilk 1998, 174–175. Wilkin mukaan ilosanoman tuoja samaistetaan rabbiinisessa kirjallisuudessa Messiaan tai hänen edellään kulkevaan Eliaan, jonka ääni kuuluu maan äärestä toiseen.

¹⁶⁸ Tobin 2004, 349.

¹⁶⁹ Wilk 1998, 174.

¹⁷⁰ Wilk 1998, 173–174. Toisinaan sana *ωραῖος* käännetään temporaa­lisesti (’otolliseen aikaan ilmestyvä’), näin mm. Dunn 1988, 622; Jewett 2007, 640: ”timely opportune”. Wilkin mukaan sanan *ωραῖος* kääntämiselle temporaa­lisesti ei löydy perusteita. Ajallinen aspekti on harvinainen Septuagintassa eikä esiinny kertaakaan Uudessa testamentissa. Mikään jakeissa 14–15 ei myös­kään viittaa siihen, että tietty aika olisi Paavalille tärkeä. Wilk 1998, 174 viite 19.

¹⁷¹ Koch 1986, 322; Moyise 2008, 19.

enemmän. Hänen tarkoituksenaan on pyytää tukea omalle lähetystoiminnalleen.¹⁷² Stanley'n tulkinnan ongelmallisuus paljastuu silloin, jos sitä tarkastellaan suhteessa koko jakson 14–21 ajatuksenkulkuun. Tämä jakso tarkastelee eri näkökulmista, miten on mahdollista, että juutalaisten enemmistö ei ole ottanut vastaan kristillistä sanomaa, vaikka kirjoitukset todistavat Kristuksesta ja uskon vanhurskaudesta. Stanley'n tulkinnassa Paavali vihjaisi, että tällä hetkellä evankeliumin heikko menestys johtuisi lähetystyöntekijöiden puutteesta. Tämä ei kuitenkaan näytä sopivan lainkaan yhteen luvun jatkon kanssa, sillä myöhemmin todetaan, että evankeliumi on ollut kaikkien halukkaiden kuultavissa (10:18). Näyttääkin todennäköisemmältä, että lainaus Jes. 52:7 vastaa jakeen 15a kysymykseen ja vakuuttaa: julistajia on lähetetty, he ovat saarnanneet ja saarnaavat evankeliumia¹⁷³ ja, kuten kirjoituksissa sanotaan, heidän ilosanomansa on suloinen. Lainauksella on tällöin vahvistava tehtävä.¹⁷⁴ Jakeen alku (15a) esittää edellytyksen ja lainaus (15b) vakuuttaa, että edellytys on täytetty.

3.3. *Kuuliaisuus ja kuultu sanoma (10:16–17)*

10:16 Ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Paavali on jakeissa 14–15 hahmotellut ketjun uskon edellytyksistä. Jakeen 16 toteamus, että kaikki eivät ole tulleet evankeliumille kuuliaisiksi, osoittaa katkoksen Paavalin ketjussa ja kyseenalaistaa sen aukottomuuden. Vaikka, kuten jae 15 vahvistaa, evankeliumia on julistettu, se ei kaikkien kohdalla ole johtanut kuuliaisuuteen. Seuraavissa jakeissa Paavali yrittää selvittää, missä ketju pettää.¹⁷⁵ Kuuliai-

¹⁷² Näin Paavali pohjustaisi myöhemmin kirjeessä seuraavaa avunpyyntöä (15:24). Stanley 2004, 161 viite 53.

¹⁷³ Jakeiden 14–18 kokonaisuudessa evankeliumin julistaminen ei ole loppuun saatettua toimintaa vaan jatkuu edelleen. Wilk 1998, 132 viite 9, 173–174.

¹⁷⁴ Cranfield 1979, 535; Wilk 1998, 75–77. Toisin Dunn, joka esittää, että lainauksen tehtävä on yksinkertaisesti kirjoitusten auktoriteetilla vahvistaa se looginen tosiasia, että kuuleminen ilman julistamista ei ole mahdollista. Dunnin mukaan uskon edellytysten ketjun eri vaiheiden toteutumisesta aletaan eritellä vasta jakeessa 18. Siihen asti kaikki toteamukset ovat yleisluontoisia, eikä epäuskon varsinaista syytä yritetä paikallistaa. Dunn 1988, 622–623. Näin ymmärrettynä Paavalin argumentaatio olisi muodoltaan hyvin loogisesti etenevää. Epätodennäköiseksi tulkinnan tekee kuitenkin se, että tässä – kuten yleensäkin – Paavali lukee Jesajan kirjaa oman aikansa tapahtumien profetiana ja liittää lainaukset konkreettiseen kysymykseen evankeliumin torjumisesta, ks. edellisen sivun argumentaatio.

¹⁷⁵ Dunn 1988, 620; Avemarie 2010, 317.

suus edellyttää uskossa annettua myönteistä vastausta evankeliumiin.¹⁷⁶ Ongelmakohtana on siis evankeliumin vastaanottaminen.¹⁷⁷

Vaikka ilmaisu οὐ πάντες voi käsittää myös pakanoiden vastustuksen evankeliumia kohtaan, se tarkoittanee kuitenkin ennen kaikkea juutalaisten enemmistön kielteistä suhtautumista sanomaan Jeesuksesta Kristuksena.¹⁷⁸ Näin Paavali palaa osion 9:30–10:21 pääteemaan, kysymykseen Israelin tottelemattomuudesta evankeliumia kohtaan. Väitteensä jälkeen Paavali lainaa jakeen Jes. 53:1 alun.

Room. 10:16b κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Jes. 53:1a κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

BHS מִי הָאֶמֶן לְשִׁמְעָתוֹ

Paavali lainaa sanatarkasti Septuagintan mukaan.¹⁷⁹ Jae on osa tekstiä Herran kärsivästä palvelijasta (Jes. 52:13–53:12), joka oli todennäköisesti jo varhain merkittävä tulkinta-avain kristityille selittää Jeesuksen kuoleman merkitystä.¹⁸⁰ Paavali hyödyntää kuitenkin tässä ainoastaan jakeen Jes. 53:1 valituksen Israelin epäuskosta. Lainauksen retorinen kysymys edellyttää kielteistä vastausta: sanomaa ei ole kuultu.¹⁸¹ Lainausta sanoo siten samaa kuin jakeen 16 alkuosakin: Paavalilla lähes samaa tarkoittavat ὑπακούω ja πιστεύω rinnastuvat, samoin jakeen alkuosan εὐαγγέλιον ja ἀκοή. Vaikuttaa siltä, että Paavali leikittelee tässä ja seuraavassa jakeessa sanoilla ὑπακούω, ἀκούω ja ἀκοή, jotka kaikki ovat samaa juurta. Kuultu sanoma ei ole johtanut kuuliaisuuteen. Sanaleikin mahdollisuuksia lisää se, että ἀκοή voi tarkoittaa sekä kuulemistä (10:17) että sitä, mitä kuullaan, eli sanomaa.¹⁸²

Mitä lainaus tekee Paavalin argumentaatiossa? Lainauksessa ei ole mitään, mikä perustelisi jakeen alkuosaa, eikä se sisällä myöskään selitystä asiantilalle.

¹⁷⁶ Jewett 2007 641. Paavali korostaa kuuliaisuutta evankeliumille toistuvasti Roomalaiskirjeessä: 1:5; 6:16–17; 15:18; 16:19, 26. Dunn 1988, 622.

¹⁷⁷ Wilk 1998, 78; Fitzmyer 1993, 598.

¹⁷⁸ Wagner 2002, 178. Vrt. jakeisiin 9:30–33, joissa on kyse Israelin epäonnistumisen syistä. Jakeen 16 ilmaus muistuttaa myös jaetta 10:3, joka viittaa Israeliin: ”Koska he eivät tunne Jumalan vanhurskautta, vaan yrittävät pystyttää omaa vanhurskauttaan, he eivät ole alistuneet Jumalan vanhurskauteen.” Wilk 1998, 77–78.

¹⁷⁹ Lainauksen muoto osoittaa Paavalin olevan riippuvainen juuri Septuagintasta, joka yksin lisää sanan κύριε. Vrt. MT, 1QIsa¹, Targum, Peshitta ja Vulgata, joista kaikista puhuttelu puuttuu. Wagner 2002, 179 viite 181.

¹⁸⁰ Ks. Aejmelaeus 2005, 478–493.

¹⁸¹ Wilk 1998, 79.

¹⁸² Dunn 1988, 620, 623; Tobin 2004, 350.

Ajatteleeko Paavali, että jo Jesaja on aikanaan ennustanut sen, että kaikki eivät ota evankeliumia vastaan? Tällöin kristillisen sanoman heikko menestys juutalaisten keskuudessa olisi profetian täyttymys.¹⁸³ Paavalin voisi myös tulkita tarkoittavan, että evankeliumin tilanne on analoginen Jesajan oman menestyksen kanssa. Sama kuvio toistui jo silloin: Israel ei halunnut ottaa sanomaa vastaan.¹⁸⁴ Molemmissa selityksissä on tärkeitä näkökohtia, mutta Jesajan rooli ei näytä rajoittuvan vain profetian laatimiseen eikä kyse ole pelkästä analogiasta. Kuten Wagner osuvasti toteaa, Paavali vaikuttaa olettavan, että Jesajan ja hänen – sekä muiden kristittyjen lähetystyöntekijöiden – välillä on perustavanlaatuinen jatkumo: Jesaja julisti pohjimmiltaan samaa, mitä Paavalikin. Paavali samaistaa Jesajan sanoman kristilliseen julistukseen ja liittää Jesajan profeettallisen valituksen oman aikansa tilanteeseen.¹⁸⁵ Lainaus ei niinkään ole Jesajan menneisyydessä tekemä ennustus tilanteesta, joka nyt Paavalin aikana on toteutunut, vaan Jesaja on Paavalille evankeliumin kanssasaarnaaja.¹⁸⁶ Tällaisen tulkinnan todennäköisyyttä vahvistaa se, että Jesaja-lainaus esiintyy kristologisesti keskeisen Herran palvelija -tekstin yhteydessä.

Lainauksen tehtävänä on toisin sanoen vahvistaa Paavalin ja kristittyjen kokemus: Israelin enemmistö ei tosiaankaan ole ottanut evankeliumia vastaan, vaan on torjunut Jeesuksen Kristuksena. Puhe Israelin tottelemattomuudesta (16a) vastaa todellisuutta.¹⁸⁷

10:17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.

ἄρα (’siispä’) aloittaa jakeen 17 johtopäätöksen, joka on iskulausemainen yhteen veto edellisistä jakeista ja keskittää kaiken uskoon, kuulemiseen ja julistettuun sa-

¹⁸³ Cranfield 1979, 535; Dunn 1988, 622.

¹⁸⁴ Fitzmyer 1993, 598.

¹⁸⁵ Wagner 2002, 179–180.

¹⁸⁶ Wagner 2002, 179–180. Wagner ymmärtää pronominin ἡμῶν toimivan argumentaatiossa niin, että se viittaa Jesajaan, Paavaliin ja muihin kristittyihin saarnaajiin. Wilk puolestaan esittää persoonapronominin viittaavan – Jesajan kirjan tavoin – myös Paavalin argumentaatiossa Israelin kansaan, jonka nimissä Jesaja tuo valituksensa Jumalan eteen. Lauseen ”me” on siis Israel. Koska lainauksen on Roomalaiskirjeessä tarkoitus vahvistaa se, että Israel on torjunut evankeliumin, – minkä Jesaja on ennustanut – Wilk kääntää sanat τῇ ἀκοῇ ἡμῶν merkityksessä *genetivus objectivus*: meille (=Israelille) tullut sanoma. Wilk perustelee käännöstä myös sillä, että muualla kirjeissään Paavali viittaa sanalla ἀκοῇ aina kuultuun eikä julistettuun sanomaan. Wilk 1998, 182; 1999, 287 viite 25. Jos ἀκοῇ ἡμῶν on merkityksessä *genetivus subjectivus* (meidän sanomamme), siitä tulee Wilkin mukaan valitus evankeliumin yleisestä torjunnasta, mikä ei sovi yhteen pakanalähetysten menestyksen kanssa. Wilk 1998, 182 viite 18. Tätä vastaan voi kuitenkin todeta, että kun puhujana on yksi Israelin profeetoista, valitus liittyy Roomalaiskirjeessä luontevasti siihen, että Israelin enemmistö torjuu evankeliumin: ”Kuka [Israelin keskuudessa] on uskonut sanomaamme?” Valitus ei sulje pois pakanalähetysten onnistumista. Lisäksi se, että Paavali ei muualla hyödynnä sanan ἀκοῇ kaksoismerkitystä ei tarkoita, ettei hän voisi tässä kohtaa leikitellä sillä.

¹⁸⁷ Wilk 1998, 79, 182.

naan.¹⁸⁸ ”Kristuksen sana” tarkoittaa tässä julistettua sanaa, jonka sisältönä on Kristus (14b ja 18), minkä vuoksi paras käännös on ”sana Kristuksesta”. Se on sama kuin ”uskon sana, jota julistamme” (10:8). Kuuleminen (ἀκοή) seuraa Kristusta julistettaessa. Näin paljastuu ongelman ydin: ἀκοή on linkki tosiasiallisesti tapahtuneen julistuksen ja silti puuttuvan uskon välissä.¹⁸⁹ Israelin tottelemattomuus liittyy siis kuulemisen ”vaiheeseen” uskoon johtavassa syyn ja seurauksen ketjussa.

3.4. *Eikö evankeliumi ole ollut kuultavissa? (10:18)*

10:18 ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.

Jakeen 18 aloitus ἀλλὰ λέγω viittaa siihen, että Paavali väittää jotain aikaisemmin todettua vastaan: ”kuitenkin kysyn”.¹⁹⁰ Kysymyksen ”Eivätkö he ole kuulleet?” monikon kolmas persoona viittaa lähinnä Israeliin kuuluviin, mikä tulee selväksi jakeessa 10:19.¹⁹¹ Paavalin käyttämä minämuotoinen puhe muistuttaa niitä lähikontekstin kohtia, joissa Paavali ilmaisee oman tuskansa maanmiestensä epäuskon tähden (9:1–3 ja 10:2). Tämä yhdistettynä vastalauseen ilmaisevaan aloitukseen on tulkittavissa niin, että Paavali haluaa esittää vastaväitteen aikaisemmin sanotulle ja asettuu puolustamaan heimoveljiään.¹⁹² Tällainen tulkinta näyttää kuitenkin olevan ristiriidassa jakeen jatkon kanssa. Kielto-sanalla μὴ alka-va kysymyslause, jonka pääverbi on kieltomuodossa, edellyttää myönteistä vastausta: ovatpa!¹⁹³ Kysymys on siis retorinen ja kuulija tietää heti, mikä on vastaus siihen. Paavali myös vahvistaa tämän kuulijoiden vastauksen torjumalla itsekin

¹⁸⁸ Avemarie 2010, 316.

¹⁸⁹ Wilk 1998, 183.

¹⁹⁰ Lauseen alussa ἀλλὰ korostaa vastakkaisuutta edellä sanottuun (ks. BDR § 448.3). Sana on tässä käytössä Paavalilla mm. seuraavissa kohdissa: Room. 3:31, 7:7, 7:13, 10:16, 11:11; 1. Kor. 6:8, 15:35; 2. Kor. 7:6, Gal. 1:8, 4:30; Fil. 3:7. Wilk 1998, 131 viite 3.

¹⁹¹ Wagner 2002, 181 (viite 183), 184. Periaatteessa on mahdollista, että jakeessa 10:18 Paavali viittaisi paitsi juutalaisiin, myös niihin pakanoihin, jotka eivät ole ottaneet evankeliumia vastaan, jolloin monikon kolmas persoona vastaisi jakeen 10:16 ilmaisua οὐ πάντες. Tämän tekee epätodennäköiseksi se, että jakeiden 10:18 ja 10:19 kysymykset ovat muodoltaan symmetrisiä ja rinnastuvat keskenään. Lukijalle syntyy vaikutelma, että tässä pohditaan samaa joukkoa koskevaa ongelmaa, ja tämä joukko identifioidaan jakeessa 10:19 Israeliksi.

¹⁹² Jewett 2007, 643. Samansuuntaisesti myös Wilk 1998, 131–132.

¹⁹³ BDF § 427.2. Kaksoiskiellossa kysymyksen ja vastauksen logiikka toimii seuraavasti: ”Eihän ole niin että he eivät muka ole kuulleet? – Ei todellakaan! He ovat kuulleet.” Paavali käyttää kaksoiskielloilla varustettua retorista kysymystä myös mm. jakeessa 9:14. Suomennoksessa olen kääntänyt – useimpien kommentaattoreiden tavoin – kysymyksen vain yhdellä kieltosanalla.

kysymyksen painokkaasti: μενοῦνγε, 'päinvastoin'¹⁹⁴. Pitäisikö jakeen alku siis sittenkin tulkita niin, että kysymys on poleeminen? Tällöin aloitus "kuitenkin kysyn" ennakoi fiktiivisen keskustelukumppanin vastaväitteen, jolloin sillä ei ole mitään tekemistä Paavalin omien ajatusten tai tunteiden kanssa: Paavali ei siis myötätunnosta yritä puolustaa maanmiehiään, vaan hänen tarkoituksenaan on osoittaa vastaväite virhepäätelmäksi.¹⁹⁵

Jewett yhdistää nämä kaksi tulkintaa, kun hän esittää Paavalin turvautuvan retoriseen oveluuteen. Jewettin mukaan Paavali haluaa tarkastella lieventäviä asianhaaroja juutalaisten hyväksi, mutta muotoilee kysymyksensä niin, että kirjeen vastaanottajien on suljettava pois vaihtoehto, jota Paavali itse on ehdottanut. Paavali vahvistaa sitten oikeaksi vastaanottajien reaktion (Ovatpa!) vastaamalla itsekin kysymykseensä μενοῦνγε. Näin hän torjuu perusteettomana pohdinnan kuulemistilaisuuksien puutteesta.¹⁹⁶ Jewettin tapa tulkita jaetta vaikuttaa uskottavalta, mutta jakeen alun sävystä ja Paavalin tarkoituksesta ei tässä voida saada varmuutta. Siksi ei myöskään voida sulkea pois mahdollisuutta, että Paavalin tarkoitus on poleemisempi kuin Jewettin tulkinnassa.

Oli kysymyksen sävy tarkoitettu millaiseksi tahansa, selvä vastaus on, että evankeliumille tottelemattomat ovat kyllä kuulleet evankeliumin. Tähän liittyen Paavali lainaa sanatarkasti Psalmista 18, mutta ei johdata lainaukseen millään tavalla.

Room. 18b εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν
καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.

Ps. 18:5¹⁹⁷ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν
καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.

Johtolauseen ja kaikenlaisten tulkintakommenttien puuttuminen saa kysymään, tarkoittaako Paavali kohtaa lainkaan auktoritatiivisten kirjoitusten lainaukseksi.

¹⁹⁴ μενοῦνγε toimii vastauksissa painottavassa tai oikaisevassa tehtävässä. BDF § 450.4; Bauer 'μενοῦνγε'. "Päinvastoin" on yhtäpitävä kuulijoiden reaktion kanssa, kun otetaan huomioon, että kreikan kielessä vastaus kaksoiskieltokysymykseen on muodollisesti kielteinen ("Ei todellakaan!").

¹⁹⁵ Fitzmyer 1993, 598–599. Wilkin mukaan kysymys ei ole poleeminen, vaan Paavali tosissaan asettuu hetkeksi puolustamaan juutalaisia ja puntaroi erilaisia mahdollisuuksia, jotka voisivat selittää heidän epäuskoaan. Wilk päätelee näin siitä, että ἀλλὰ λέγω aloittaa vastaväitteen jakeen 16 syytökselle, että Israel ei ole ollut evankeliumille kuuliainen: kysymyksen sävy ei siis voi olla syyttävä. Wilkin mukaan μή-alkuinen kysymys ei aina ole retorinen, vaan voi joissain tapauksissa ilmaista aitoa pohdintaa. Wilk 1998, 131–132; 1999, 294 viite 58. Ks. lisää Wilkin tulkinnasta ja sen ongelmista s. 55–56 ja 57 alaviite 233.

¹⁹⁶ Jewett 2007, 643.

¹⁹⁷ Masoreettinen teksti: Ps. 19:5.

Toisaalta lainaus on sanasanainen, eikä se istu kontekstiinsa pronominiin osalta. On ilmeistä, ettei lainauksen pronomini αὐτῶν voi viitata samoihin henkilöihin kuin jakeen alun kysymyksen subjektit, jotka eivät ole kuulleet sanomaa. Tarkkaavainen kuulija olisi kontekstin avulla pystynyt päättämään, että virkkeen on tullava ulkopuolisesta lähteestä.¹⁹⁸

Psalmissa 18 monikon kolmas persoona (heidän äänensä/sanansa) viittaa päivään, yöhön ja mahdollisesti myös taivaisiin, sillä psalmissa taivaat julistavat Herran kunniaa ja päivä ja yö kertovat Herran teoista (Ps. 18:1–2). Paavalin argumentaatiossa sen sijaan psalminjake liittyy kysymykseen, eivätkö kaikki ole kuulleet evankeliumia. Monikon kolmas persoona yhdistyy tällöin evankeliumin julistajiin (10:15). Olisiko lainauksen alkuperäisen subjektin tuntenut lukija hämentynyt siitä, että Paavali vaihtaa luonnonvoimat evankeliumin saarnaajiksi? Tämän lainauksen kohdalla helpommalla pääsee lukija, joka ei tunne lainauksen kontekstia.

Kuva evankeliumin julistuksesta maan ääriin asti vaikuttaa ylisanoilta. Vielä evankeliumia ei ole tosiasiallisesti julistettu maan ääriin, onhan Paavalin matka Espanjaan vasta suunnitteilla (15:24, 28).¹⁹⁹ Voikin ajatella, että käytössä antiikissa suosittu retorinen tehokeino, hyperbola eli liioittelu. Lisäksi lainauksen painopiste on enemmän evankeliumin perustavanlaatuisessa universaaliudessa kuin maantieteellisissä tosiasioissa.²⁰⁰ Koska selvä viittaus kirjoituksiin puuttuu, ei ole todennäköistä, että Paavali yrittäisi vedota niiden auktoriteettiin ja väittää niissä todistettavan, että kristillisten lähetyssaarnaajien ääni tosiaan on kuulunut maan ääriin.²⁰¹ Lainausta ei tässä ole Paavalille todiste sille, että juutalaisilla on ollut mahdollisuus kuulla evankeliumia. Enemminkin lähetyksen kattavuus on hänen omaan kokemukseensa perustuva tosiasia, jonka hän sanoittaa psalmin avulla. Psalmi tarjoaa hänelle ilmaisuvoimaisen kielen pukea kokemuksensa sanoiksi.²⁰²

¹⁹⁸ Stanley 1992, 141–142.

¹⁹⁹ Cranfield 1979, 537.

²⁰⁰ Wilk 1998, 133.

²⁰¹ Käsemann (1973, 283) ja Wilkens (1980, 230) pitävät sitaattia eskatologisesti tulkittuna profetallisen lausuman evankeliumin menestyksestä. Tällöin keskeistä ei tosin ole profetian maantieteellinen täsmällisyys vaan sen antama kuva eskatologisesta todellisuudesta.

²⁰² Hays 1989, 175. Haysin toteamus Paavalin menettelystä psalmin kanssa on osuva: ”In cases such as these, there is no indication that Paul has wrestled seriously with the texts from which the citations are drawn. He has simply appropriated their language to lend rhetorical force to his own discourse, with minimal attention to the integrity of the semiotic universe of the precursor.” Hays 1989, 175. Wagner sen sijaan pitää sitaattia raskauttavana todisteena juutalaisia vastaan. Vaikka laki, luonnonvoimat ja Paavali kanssaarnaajineen yhtäpitävästi todistavat evankeliumin puolesta, juutalaiset eivät siltikään ole tulleet sille kuuliaksiksi. Wagner päättelee, että näiden kolmen todistajan edessä Israelin epäusko on traagista ja anteeksiantamatonta. Wagner 2002, 185–186. Wagner vaikuttaa kuitenkin liioittelevan lainauksen merkitystä. Jos Paavali olisi tarkoittanut sen näin jyr-

Lainauksen kieltä hyödyntäen Paavali antaa ymmärtää, että juutalaiset eivät ole voineet välttyä kuulemasta evankeliumia.²⁰³

3.5. Israelin ymmärrys ja mustasukkaisuus (10:19)

10:19 ἀλλὰ λέγω, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; πρῶτος Μωϋσῆς λέγει· ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ’ οὐκ ἔθνει, ἐπ’ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς.

Jae 19 on tutkimuksessa erittäin kiistelty, sillä siihen sisältyy monia tulkinnallisia ongelmia. Jakeen alku on paralleelinen jakeen 18 aloituksen kanssa. Paavali esittää jälleen retorisen kysymyksen. Välittömästi kysymyksen jälkeen Paavali johdattaa lainaukseen jakeesta Deut. 32:21. Tämä synnyttää vaikutelman, että lainauksen olisi tarkoitus vastata kysymykseen. Lainausta ei kuitenkaan tarjoa minkäänlaista suoraa vastausta, sillä Deut. 32:21 ei puhu käsittämisestä tai tietämisestä. Se aloittaa kolmen lainauksen ketjun (Deut. 32:21, Jes. 65:1, 2), jonka katkaisevat välillä vain Paavalin niukat johtolauseet.

3.5.1. Mitä Israel ei käsitä?

Jae alkaa samalla vastaväitettä osoittavalla ilmauksella kuin jae 18: ”Mutta kysyn”. Kuten edellisessäkin jakeessa, Paavali voi joko yrittää etsiä lieventäviä asianhaaroja tai ennakoida fiktiivisen keskustelukumppanin vastaväitteen. Hän esittää retorisen kysymyksen, jossa on kaksi kieltosanaa: μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; Eikö Israel ole käsittänyt? Erona jakeeseen 18 on, että nyt subjektiksi tarkentuu Israel.

Kysymys aiheuttaa monia tulkinnallisia haasteita. Ensinnäkin kirjeessä on juuri todettu, että evankeliumi on kyllä ollut kuultavissa (10:18) eli se on ”tullut tietoon”. Jos verbi γινώσκω käännetään ’tietämisenä’, kysymys on pohjimmiltaan edellisen jakeen toistoa. Toisto voisi tällöin olla retorinen keino. Toden-
näköisemmältä vaikuttaa kuitenkin, että Paavalin argumentti etenee ja kehittyy, ja hän kysyy nyt sanoman vastaanottamisesta ja käsittelemisestä: Ovatko israelilaiset kuitenkaan todella *käsittäneet* kuulemaansa? Tällöin ymmärtäminen on Paavalin hahmottelemassa uskon edellytysten ketjussa kuulemisen ja uskon syntymisen vä-

käksi todisteeksi Israelia vastaan, hän todennäköisesti olisi tehnyt selvemmäksi, että kyse on kirjoitusten sanasta.

²⁰³ Wilk 1998, 132–133; Avemarie 2010, 317.

lissä oleva askel.²⁰⁴ Verbin γινώσκω merkityskenttä kattaa molemmat käännös-
vaihtoehdot.²⁰⁵

Toinen ongelma kysymyksessä on, että verbiltä γινώσκω puuttuu objekti. Mihin tietäminen, tunteminen tai ymmärtäminen kohdistuu? Jakeen 18 vastaavan kysymyksen objektina on yksiselitteisesti evankeliumi, sana Kristuksesta, vaikka tätä objektia ei kysymyksessä lausutakaan.²⁰⁶ Jos objekti ei muutu jakeeseen 19 siirryttäessä, nyt puhutaan evankeliumin tuntemisesta. Toisaalta tutkimuksessa on pyritty määrittelemään tuntemisen kohde tarkastelemalla johdantolauseita seuraavia lainauksia (Deut. 32:21; Jes. 65:1–2). Näin tehden on päätelty tietämisen kohteena olevankin, että Jumala ilmoittaa itsensä myös pakanoille.²⁰⁷ Tämä tulkinta ei kuitenkaan ole tyydyttävä, sillä se hahmottaa kysymystä seuraavasta lainauksesta käsin, mikä on kysymyksen sisältö. Toisin sanoen vastauksesta päätellään, mitä oikeastaan kysytään. Ei ole kuitenkaan välttämätöntä olettaa, että lainaus Deut 32:21 olisi vastaus kysymykseen. Mikään tekstissä ei myöskään viittaa siihen, että objekti yhtäkkiä muuttuisi jakeiden 18 ja 19 välillä.²⁰⁸ Jakeiden 10:14–21 suuri kysymys on, miksi Israel ei ole ottanut evankeliumia vastaan. Jos tietämisen kohde muuttuisikin evankeliumin sisällöstä vastaanottajakunnan laajuuteen eli siihen, että evankeliumi ilmoitetaan myös pakanoille, Paavali eräällä tapaa jättäisi kysymyksen pohtimisen kesken.²⁰⁹

On siis täydennettävä kysymys: Mutta eikö Israel ole käsittänyt *evankeliumia*? Tämä aiheuttaa kuitenkin ongelman, kun lainauksia (Deut 32:21; Jes. 65:1, 2) yritetään liittää kysymykseen tai sen vastaukseen. Kysymys ja lainausten sisältö tuntuvat olevan aivan eri paria: lainaukset eivät puhu tietämisestä ja tunte-

²⁰⁴ Wilk 2005, 105.

²⁰⁵ γινώσκω voi merkitä mm. havaitsemista, tunnistamista, tuntemista, tietämistä tai ymmärtämistä, ks. jälkimmäisestä esim. Matt. 21:45. Ymmärtäminen ja käsittäminen ilmaistaan kuitenkin yleensä verbillä συνίημι. Jatkossa käännän verbin γινώσκω yleensä ymmärtämisenä tai käsittämisenä, paitsi jos jokin muu mahdollisuus tuo esimerkiksi toisen tutkijan ajatuksen paremmin esille.

²⁰⁶ Objekti on jakeen lähikontekstissa (10:16–17) ilmeinen. Jae 18 poimii jakeen 16 syytöksen ”kaikki eivät ole olleet kuuliaisia evankeliumille” ja erittelee nyt syitä ja selityksiä tälle asiantilalle. Samoin Wagner 2002, 187: ”The immediate context makes it clear that Paul is talking specifically about Israel’s knowledge of the gospel (10:16–17).”

²⁰⁷ Koch 1986, 28; Bell 1994, 97, 101–103; Tobin 2004, 351. Bell vastustaa ajatusta evankeliumista kysymyksen objektina, sillä Bellin mukaan kysymys olisi tällöin jakeen 18 kysymyksen toistoa, mitä Bell ei pidä uskottavana. Siksi Bell esittää, että tietämisen pitää jakeessa 19 kohdistua johonkin muuhun, nimittäin Jumalan ilmoituksen laajuuteen. Ei ole kuitenkaan ole tarpeen Bellin tavoin pitää verbejä ἀκούω ja γινώσκω synonyymisinä. Verbin γινώσκω merkityskenttä mahdollistaa sen, että verbien välillä voidaan nähdä kuullun tiedon käsittelyyn liittyvä aste-ero. Silloin ensimmäinen kysymys liittyy kuulemisen mahdollisuuteen, toinen kuullun vastaanottamiseen: ”Mutta onko Israel ymmärtänyt [kuulemaansa]?”

²⁰⁸ Wilk 1998, 133.

²⁰⁹ Avemarie 2010, 318.

misesta ja liittyvät ennemmin Jumalan ilmoituksen kohderyhmään kuin varsinaisesti evankeliumin tuntemiseen.

Oma kysymyksensä on myös, missä määrin tietämisen kaksi vaihtoehtoista kohdetta, evankeliumi ja pakanoiden osallisuus siitä, voisivatkin olla päällekkäiset. Evankeliumiin kuuluisi se, että pakanat pääsevät siitä osalliseksi. Vaikka evankeliumin olennainen piirre varmasti on sen universaali luonne, sen varsinaisen ydin löytynee muualta. Tätä havainnollistaa seuraava parafraasi, joka ei kuulosta täysin johdonmukaiselta: ”Eikö Israel tunne evankeliumia? Tuntee kyllä, sillä sen kirjoituksissa sanotaan, että pakanat otetaan mukaan pelastuksen piiriin ja että se itse tulee mustasukkaiseksi.”

3.5.2. Israel käsittää evankeliumin – vai käsittääkö sittenkään?

Kysymyksen lisäksi myös vastaus on ongelmallinen. Kuten jakeessa 18, kysymys edellyttää kielipollisesti myönteistä vastausta: Israel on ymmärtänyt.²¹⁰ Myönteinen vastaus tuntuu kuitenkin olevan ristiriidassa luvun 10 kokonaisuuden kanssa. Jakeissa 10:2 ja 10:3 on todettu, että juutalaisilta puuttuu kiihkossaan ymmärrystä ja että he eivät tunne Jumalan vanhurskautta

Room. 10:2 – – ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ’ οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν.

Room. 10:3 ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην – –²¹¹

Mikäli he eivät tunne Jumalan vanhurskautta, he tuskin voivat tuntea evankeliumia, jonka ytimenä on juuri Jumalan vanhurskaus (1:16–17).²¹² Olisi ennemminkin odotettavissa, että vastaus jakeen 10:19 kysymykseen olisi kielteinen, mikä tosin on vastoin retorisen kysymyksen itsessään sisältämää vastausta.

Tutkimuksessa on ristiriidan seurauksena pohdittu, miten verbi γινώσκω tulisi kussakin jakeessa kääntää. Usein on tehty erottelu yhtäältä pinnallisen tietämisen ja toisaalta asian syvällisen ymmärtämisen, sisäistämisen ja hyväksymisen välille.²¹³ Wagner esittää, että jakeen 10:3 ἀγνοέω ei niinkään viittaa tietämättömyyteen kuin haluttomuuteen alistua Jumalan vanhurskauteen.²¹⁴ Sama halutto-

²¹⁰ Jälleen kaksoiskiellon sisältävän kysymyksen logiikka toimii seuraavasti: ”Eihän ole niin että Israel ei muka ole ymmärtänyt? Ei todellakaan! Israel on ymmärtänyt.”

²¹¹ Room. 10:2: ”– – heillä on mustasukkaista kiihkoa Jumalan puolesta, mutta ei ymmärryksen mukaan.” Room. 10:3: ”Sillä koska he eivät tunne Jumalan vanhurskautta – –”

²¹² Avemarie 2010, 317–318.

²¹³ Stuhlmacher 1989, 145: ”Erkannt hat es wohl, aber nicht anerkannt.” Wilckens 1980, 230: ”Israel hat sehr wohl begriffen; in seinem Ungehorsam weiß es, was es abweist.”

²¹⁴ Wagner 2002, 187. Wagnerin mukaan verbi ἀγνοέω kuvaa jakeessa 10:3 piittaamattomuutta eikä älyllisen tietämisen puutetta, sillä seurauksena on, että juutalaiset eivät alistu Jumalan vanhurskauteen (10:3). Muutenkin Wagner korostaa tietämisen moraalista luonnetta. Kyse on halusta vastata tiedettyyn asiaan. Wagner 2002, 187–188.

muus hyväksyä tiedettyä on kyseessä jakeessa 19. Israel tietää, mutta kieltäytyy tietämästä.²¹⁵

Wagner on nähnyt jakeiden 18 ja 19 kysymyksissä kaiut kohdista Jes. 40:21, 28, joissa verbit ἀκούω ja γινώσκω esiintyvät yhdessä paralleelisissa kysymyksissä:

Jes. 40:21 οὐ γνῶσεσθε; οὐκ ἀκούσεσθε; οὐκ ἀνηγγέλη ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν; οὐκ ἔγνωτε τὰ θεμέλια τῆς γῆς;²¹⁶

Jes. 40:28 καὶ νῦν οὐκ ἔγνωσ εἰ μὴ ἤκουσας; θεὸς αἰώνιος ὁ θεὸς ὁ κατασκευάσας τὰ ἄκρα τῆς γῆς, οὐ πεινάσει οὐδὲ κοπιάσει, οὐδὲ ἔστιν ἐξέυρεσις τῆς φρονήσεως αὐτοῦ.²¹⁷

Jesajan kirjan luvussa 40 on vahvasti läsnä sanoma anteeksiannosta ja uudesta alusta. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Israel ei halua ottaa sanomaa vastaan vaan kyseenalaistaa Jumalan viisauden ja hänen suunnitelmansa kansan lunastamiseksi (40:12–26). Yllä olevat kysymykset ovat haaste epäuskoiselle Israelille. Ne viittaavat Jumalan kaikkivaltiuuteen ja suvereeniin voimankäyttöön, jolla on kaksi puolta: mikään ei ole hänen tuhoavan voimansa edessä mitään (40:24), mutta niille, jotka odottavat häntä, hän antaa uuden voiman (40:31).

Wagnerin mukaan sanastollinen yhteys viittaa siihen, että Paavali pyrkii tietoisesti muotoilemaan kysymyksensä Jesajan haasteen tavoin. Paavalilla tosin kysymysten persoona ja keskinäinen järjestys on eri, ja ne alkavat μὴ-konjunktiolla.²¹⁸ Sanallisen vastaavuuden merkittävyyttä Wagner puolustaa sillä, että vaikka verbien ἀκούω ja γινώσκω käyttäminen lähekkäin ei ole harvinaista, koko Septuagintassa ne esiintyvät peräkkäin paralleelisissa kysymyksissä – eli jakeiden Room. 10:18–19 tavoin – vain tässä. Koska Jes. 40 -luvulla on runsaasti sanastollisia ja temaattisia yhteyksiä lukuun Jes. 52, jota Paavali lainaa jakeessa 10:15, on

²¹⁵ ”Paul argues that Israel has known, and yet, paradoxically, that they stubbornly refused to know.” Wagner 2002, 188.

²¹⁶ ”Ettekö tahdo tietää? Ettekö tahdo kuulla? Eikö teille ole ilmoitettu alusta asti? Ettekö ole tunteet maan perustuksia?” Jakeen käännöksessä olen seurannut Wagnerin ratkaisua kääntää verbi- en futurimuodot modaalisesti (tahtoa tietää/kuulla), jotta Wagnerin tapa tulkita jakeita olisi ymmärrettävämpi. Vaikka kielipöytäkirjasta tämä käännös ei ole ensisijainen vaihtoehto, se sopii hyvin jakeiden kontekstiin. Roomalaiskirjeen kysymysten aoristimuodot vastaavat paremmin jakeen Jes. 40:28 aoristeja kuin jakeen Jes. 40:21 futuuria.

²¹⁷ ”Ja nyt, etkö ole tullut tietämään? Etkö ole kuullut? Ikiaikainen Jumala, Jumala, joka on luonut maan ääret, ei näe nälkää eikä väsy, eikä hänen ymmärryksensä ole tutkittavissa.”

²¹⁸ Wagner 2002, 182–183. Erilaista järjestystä Wagner selittää retoriikalla: Paavalin argumentaatiossa kysymysten on loogista olla niin päin, että kuuleminen on ensin. μὴ puolestaan oli välttämätön aikana, jolloin välimerkit puuttuivat, jottei kysymyksiä olisi ymmärretty ἄλλὰ λέγω - aloituksen jälkeen painokkaiksi väittämiksi (”Mutta minä sanon: Israel ei tiedä!”). Wagner 2002, 182–183 viitteet 188 ja 189.

ymmärrettävää, että Paavali ammentaa juuri tästä luvusta.²¹⁹ Toisin sanoen Wagner esittää, että Paavali tietoisesti luo viittauksen Jesajan kirjan kohtaan, jonka kokee olevan analoginen nykytilanteen kanssa. Israel kieltäytyy ottamasta vastaan pelastuksen sanomaa, minkä vuoksi sitä moititaan: ”Ettekö halua tietää? Ettekö halua kuulla?”

Jos Wagnerin havaitsema intertekstuaalisuus todella on Paavalin esittämien kysymysten taustalla, kysymykset jakeissa 10:18 ja 10:19 olisi luontevaa ymmärtää Jesajan kirjan sävyn tapaan poleemiseksi syytökseksi. Tällöin korostuisi Israelin vastarinta sanoman vastaanottamisessa. Israel torjuu tietoisesti, mitä sille julistetaan, koska ei halua ottaa sitä vastaan. Wagnerin luonnostelemassa intertekstuaalisuudessa on kuitenkin ongelmana, että linkki Roomalaiskirjeen luvussa 10 lukuun Jes. 40 on lähes olematon.²²⁰ Yleiset verbit ἀκούω ja γινώσκω voivat esiintyä paralleelisissa kysymyksissä peräkkäin sattumaltakin. Wagnerin teoria koskee Paavalin tapaa lukea Jesajaa ja Paavalin intentiota kysymyksiä laatiessaan. Jos sen sijaan tarkastellaan asiaa Roomalaiskirjeen vastaanottajan näkökulmasta, kaiku on liian heikko ja kaukainen, että sillä olisi merkitystä. Lukija olisi todennäköisesti tehnyt johtopäätöksensä kysymysten sävystä niiden retorisen muodon eikä heikon kaiun perusteella – sikäli kun hän olisi pystynyt lainkaan havaitsemaan kaikua.²²¹

Wagner on esimerkki tutkijasta, joka vastaa myönteisesti kysymykseen, tuntee Israel evankeliumin. Israel tuntee, mutta ei halua ottaa sitä vastaan. Toinen mahdollisuus on lähestyä retorisen kysymyksen ja evankeliumin tuntemisen ristiriitaa on vastata jakeen 19 kysymykseen kielteisesti: Israel ei tosiaankaan ole käsitellyt evankeliumia. Tämän vastauksen etuna on sen yhteensopivuus jakeiden 10:2–3 kanssa, joissa Israelin ymmärtämättömyyttä korostetaan. Myös lainauksen Deut 32:21 alkuperäisessä kontekstissa Israelia luonnehditaan kansaksi, joka ei ymmärrä eikä usko (Deut. 32:6, 28–29).²²² Ongelmana on kuitenkin, että kielteinen vastaus (ei ole ymmärtänyt) on vastoin μή-alkuisen kaksoiskieltokysymyksen yleistä kieliopillista käyttöä. Kaksoiskieltokysymys sisältää jo itsessään oikean vastauksen: ”Israel on ymmärtänyt!”. On myös ongelmallista, että kun jakeessa

²¹⁹ Wagner 2002, 183–184. Yhdistäviä tekijöitä ovat mm. sanantuojan kulkeminen Jerusalemiin ja Jumalan paluu Siioniin.

²²⁰ Yhteys on olemassa vain välillisesti luvun Jes. 52 kautta ja tästäkin luvusta lainataan lähikontekstissa vain kerran. Wagnerin oletuksen taustalla on Haysin (1989, 20) ajatus nk. metalepsiksestä. Tässä metalepsis tarkoittaisi, että epäsuora viittaus lukuun Jes. 40 herättää kuulijassa tähän lukuun liittyviä mielleyhtymiä, jotka ohjaavat hänet tulkintaansa Paavalin tekstistä.

²²¹ Tämä ei tietenkään sulje pois sitä mahdollisuutta, että Wagner on oikeassa ja Paavalilla todella on ollut Jes. 40 mielessään.

²²² Hofius 1989, 176 viite 5.

10:18 vastaus on selvästi myönteinen, jakeessa 10:19 muodoltaan täysin samantyyppiseen kysymykseen vastattaisiinkin kielteisesti.

Otfried Hofius kuitenkin esittää, että juuri tämä kysymysten samanmuotoisuus saa vastausten erilaisuuden korostumaan.²²³ ”Kyllä, Israel on *kuullut* evanliiumin! Ei, Israel ei ole *ymmärtänyt* sitä!” Kyseessä olisi siis eräänlainen retorinen keino, jonka avulla tähdennetään kielteisen vastauksen järkyttävyyttä. On myös huomionarvoista, että jakeessa 19 ei esiinny jakeen 18 sanaa μενοῦνγε, joka torjuisi ja oikaisisi virhepäätelmän.²²⁴ Vastaus kysymykseen jää vahvistamatta, mikä tekee todennäköisemmäksi sen, että vastaus tosiaan voi olla kielteinen: Israel ei ole ymmärtänyt.

Florian Wilk puolestaan esittää, että kysymykset ovat molemmissa jakeissa (10:18 ja 19) punnitsevia ja pohtivia, mikä mahdollistaa sen, että niihin vastataan eri tavoin, toiseen myönteisesti, toiseen kielteisesti. Wilk pyrkii osoittamaan, että tietyissä tapauksissa μή-alkuisen kysymyksen ei tarvitse olla retorinen vaan se todella voi aloittaa aidon pohdinnan, vaikka tämä onkin vastoin Paavalin normaalia tapaa käyttää sanaa.²²⁵ Wilkin käyttämät esimerkit liittyvät kuitenkin vain μή-alkuisten kysymysten edellyttämiin vastauksiin. Jakeiden 18 ja 19 μή οὐκ -yhdistelmä sen sijaan edellyttää painokasta myönteistä vastausta.²²⁶ Wilkin ehdotus on siis vastoin kreikan kielen normaalia käyttöä.

Wilk tukee teoriaansa kielteisestä vastauksesta myös esittämällä, että jakeen 19 kysymys viittaa Jesajan kirjaan. Hänen mukaansa Paavalin koko kysymys Israelin ymmärryksen puutteesta on viittaus jakeeseen Jes. 1:3, jossa esiintyy samantyyppinen lause:²²⁷

²²³ ”Auf dem Hintergrund der formalen Parallelität der Fragen tritt die tiefe Differenz in den Antworten um so schärfer hervor; Israel hat die Botschaft (die ἀκοή von V. 16 f) zwar ‚gehört‘, es hat sie jedoch nicht ‚verstanden‘”. Hofius 1989, 176 viite 5.

²²⁴ Hofius 1989, 176 viite 5.

²²⁵ Wilk 1998, 131–134. Wilk ottaa esimerkiksi jakeen Room. 3:5, jossa μή-alkuinen kysymys itsessään ei Wilkin mielestä osoita vastauksen olevan kielteinen: ”Vgl. für diesen modifizierten Sinn von μή mit Ind. bei Paulus 35; dort zeigt die wertende Nachbemerkung „κατὰ ἀνθρώπων λέγω“ (v.5d) an, daß die Frage „μή ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιφέρει τὴν ὀργήν“, (v.5c) nicht von selbst auf eine negative Antwort zielt, sondern von Paulus als kritische Erwägung zur eigenen Argumentation angeführt wird –”. Wilk 1998, 131, viite 4. Tämän lisäksi Wilk viittaa kielioopin BDR § 427 viitteeseen 2, jossa annetaan esimerkkinä μή-kysymyksen punnitsevasta, ei-retorisesta käytöstä mm. jakeet Matt.12:23 ja Joh. 4:33.

²²⁶ Aejmelaeus § 229. Ks. myös esim. 1. Kor. 9:4.

²²⁷ Wilk huomauttaa, että jos Paavali olisi käyttänyt Jesajan kirjan käsikirjoitusta, jota oli korjattu heprean mukaan, jakeen Jes. 1:3 toteamus olisi identtinen jakeen Room. 10:19 sanamuodon kanssa. Masoreettisessa tekstissä ei ole vastinetta ensimmäiselle μέ -pronominille ja tarkka käännös toiselle olisi μοῦ. Wilk 1998, 314, ks. myös 212 viite 3. Vrt. masoreettiseen tekstiin: יְדַע שׁוֹר קְנִיָּהוּ : וְחִמּוֹר אִבּוֹס בְּעָלָיו יִשְׂרָאֵל לֹא יְדַע עָמִי לֹא הִתְבּוֹנֵן:

Room.10:19 μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;

Jes. 1:3: ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ· Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω, καὶ ὁ λαός με οὐ συνῆκεν.²²⁸

Wilkin mukaan viittaus Jesajan kirjaan tukee osaltaan tulkintaa, että Israel ei ole ymmärtänyt evankeliumia,²²⁹ sillä Jesajan kirjassa Israelin ymmärtämättömyys on toistuva teema.²³⁰ Wilk pääättelee, että Paavali voi oikeutetusti jakeiden Room. 10:3 ja Jes. 1:3 perusteella edellyttää vastauksen kysymykseen ”Eikö Israel ole ymmärtänyt?” olevan lukijalle itsestään selvä: Israel ei tosiaankaan ole ymmärtänyt. Paavali siis tulkitsee jakeen Jes. 1:3 profetiaksi tästä Israelin ymmärtämättömyydestä.²³¹

Tämä ei kuitenkaan ole ongelmaton tulkinta. Ensinnäkin jakeiden Room. 10:19 ja Jes. 1:3 samankaltaisuus ei ole niin merkittävä kuin Wilk antaa ymmärtää. Jesajan kirjan jae ei ole kysymys vaan toteamus, ja tunteminen kohdistuu Jumalaan itseensä, Roomalaiskirjeessä taas evankeliumiin.²³² On toki mahdollista, että Paavalilla on ollut tämä Jesajan kirjan kohta mielessään. Sen sijaan Wilkin oletus, että Paavali pyrki kirjeessään viittaamaan tähän kohtaan siten, että kuulijakin osaisi muodostaa yhteyden ja ymmärtäisi vastauksen Paavalin kysymykseen olevan kielteinen, näyttää epätodennäköiseltä. Paavali ei millään tavalla vihjaa siihen, että hänen kysymyksensä, joka muistuttaa muodoltaan jakeen 18 kysymystä, sisältäisi kaiun kirjoituksista. Lukijan pitäisi kolmesta yleisesti esiintyvistä sanasta hahmottaa yhteys Jesajan kirjan ensimmäiseen lukuun. On myös syytä kysyä, toimisiko Jumalan syytös Israelin kapinallisuudesta (Jes. 1:2–4) todella profetiana siitä, että Israel ei ymmärrä evankeliumia Kristuksesta.

Jae Jes. 1:3 on luvun Jes. 40 ohella toinen kiinnostava esimerkki tuntemisen ja ymmärtämisen yhteydestä tahtomiseen Jesajan kirjassa. Jos härkä ja aasikin tuntevat isäntänsä, mutta Israel ei Jumalaansa, on ilmeistä, että tuntemisen puute on haluttomuutta ja tottelemattomuutta, eikä minkäänlainen puolustus Israelin hy-

²²⁸ ”Härkä tuntee omistajansa ja aasi isäntänsä seimen, mutta Israel ei tunne minua ja kansani ei ymmärrä minua.”

²²⁹ Wilk 1998, 314–315.

²³⁰ Ks. Jes 6:9–10 ja Jes. 48:6, 8. Hofius 1989, 176 viite 5.

²³¹ Lisäksi Wilk esittää Paavalin hyödyntävän laajemminkin osion Jes.1:1–9 teemoja ymmärtämättömästä ja syntisestä kansasta (1:3–4), vihastuttamisesta (1:4), Jumalan kansasta (1:3) ja uskollisesta jäännöksestä (1:9) Roomalaiskirjeen jakeissa 10:19–11:5. Näin ollen Paavali lukisi Jesajan kirjan katkelmassa sanoman, että Israelin valtaosa torjuu Kristuksen, mikä ei kuitenkaan johda Jumalan armon loppumiseen. Wilk 1998, 314–315.

²³² Näin riippumatta siitä, sisälsikö Paavalin *Vorlage* ensimmäisen pronominin με (ks. yllä alaviite 227), sillä jakeessa Jes. 1:4 on ilmeistä, että tunteminen kohdistuu Jumalaan.

väksi. Tässä mielessä jae Jes. 1:3 ei tue Wilkin kokonaisajatusta, että Paavali pyrki puolustamaan Israelia.²³³ Kaiken kaikkiaan Wilkin teoria kielteisestä vastauksesta jakeen 19 kysymykseen näyttää sekä kielellisten että intertekstuaalisten syiden perusteella epätodennäköiseltä.

Joidenkin mielestä vastaus kysymykseen, eikö Israel tunne evankeliumia, on irraalinen kyllä: kyseessä on toteutumaton ymmärtäminen. Israelilla olisi ollut mahdollisuus tuntea evankeliumi, mutta silti se ei tunne.²³⁴ Dunn korostaa, kuinka kirjoitusten tuntemuksen *olisi pitänyt* johtaa juutalaiset käsittämään myös kuulemansa evankeliumi.²³⁵ Kysymys ja vastaus johtavat näin eräänlaiseen paradoksiin, jossa vallitseva tila ei ole selitettävissä. Näin ymmärrettynä lainausten tehtävänä on osoittaa, että Israelin ymmärtämättömyys on käsittämätöntä ja tekosyyt vähissä: kerrotaanhan sen omissa kirjoituksissa kaikki tarpeellinen.²³⁶ Vaikka tällainen tulkinta vie Paavalin argumentaation umpikujaan tai vähintään paradoksin äärelle, siinä tehdään oikeansuuntainen huomio: on vaikeaa löytää syytä, miksi Israel ei käsitä sanomaa.

Tutkijoiden erilaisten ratkaisujen ja niiden ongelmien tarkastelun jälkeen on aika palata kysymykseen: Ymmärtääkö Israel evankeliumin? Koska ei ole tarpeeksi painavia syitä olettaa toisin, vastaus on todennäköisesti normaalin kaksois-kieltokysymyksen käytön mukaisesti myönteinen. Lukija joutuu täydentämään itse tämän vastauksen, joka kuitenkin kuuluu jo kysymyksen muotoiluun.²³⁷ Jollain tasolla Israel ymmärtää ja tuntee evankeliumin. On kuitenkin ilmeistä, että tämä tunteminen ei johda evankeliumin hyväksyvään vastaanottamiseen ja uskon kuuliaisuuteen (10:16). Kysymys ei ole käsityskyvyn puutteesta, vaan, kuten Wagner

²³³ Wilk ei huomioi tätä tuntemisen moraalista luonnetta jakeessa Jes. 1:3 riittävällä tavalla. Wilk olettaa, että jakeet 18 ja 19 ovat molemmat Paavalin pohdintaa Israelin puolustukseksi, minkä vuoksi vastauksen jakeen 19 kysymykseen on oltava, että Israel ei ole ymmärtänyt: ”Da Paulus mit Röm 1019b. wie mit 18b eine Erwägung zugunsten „Israels“ anstellt, kann diese Antwort nur positiv ausfallen: *In der Tat* hat „Israel“ das Evangelium nicht verstanden.” Wilk 1998, 134. Wilk tuntuu pitävän käsittämisen puutetta lieventävänä asianhaarana, jolla Paavali puolustaa Israelia. Kuitenkin jakeessa Jes. 1:3 tuntemisen puute on nimenomaan syytös Israelia kohtaan, ei puolustus sen hyväksi. On siis ongelmallista perustella kielteistä vastausta kysymykseen evankeliumin tuntemisesta oletuksella, että Paavali yrittää puolustaa maanmiehiään. Viime kädessä Wilkin oletus siitä, että Paavali ylipäänsä yrittää tosissaan puolustaa maanmiehiään jakeessa 19, liittyy hänen tulkintaansa jakeiden 18 ja 19 ἀλλὰ λέγω -aloituksista. Kuten edellä on todettu, ἀλλὰ λέγω -ilmaus voidaan kuitenkin tulkita eri tavoin.

²³⁴ Käsemann 1973, 284.

²³⁵ Dunn 1988, 630–631.

²³⁶ Dunn 1988, 632.

²³⁷ Toisin Avemarie, joka esittää Paavalin jättävän tietoisesti kysymyksen vaille vastausta ja siirtyvän käsittelemään Jumalan toiminnan suvereenia luonnetta. Avemarie 2010, 319–320. Avemarie on oikeassa siinä, että kysymykseen ei vastata suoraan, mutta kaksoiskiellon sisältävän kysymyksen kohdalla se tuskin on tarpeenkaan, sillä jo kysymyksen muotoilu edellyttää tiettyä vastausta. Lisäksi kysymyksen jättäminen leijumaan lukijan mieleen ja aiheen vaihtaminen olisi varsin erikoinen argumentaatiostrategia.

korostaa, Israelin ymmärtämisestä puuttuu tahto todella ymmärtää ja myös totella ymmärrettyä.

Ei ole ratkaisevaa, onko Paavalin kysymyksen esikuvana toiminut mahdollisesti jae Jes. 1:3, 40:21, 40:28 tai mikään niistä. Olennaista on, että kaikissa kolmessa kohdassa kyse on Israelin kovakorvaisuudesta ja vastentahtoisuudesta. Kaikki jakeet kysyvät, eikö Israel muka tunne Jumalaa tai hänen pelastavaa voimaansa, vaikka tuntemiselle on hyvät perusteet, ja, jos Israel tuntee, miksi tämä tunteminen ei johda kuuliaisuuteen. On merkittävää, että näissä Jesajan kirjan kohdissa Israelin uskon ja kuuliaisuuden puute näyttäytyy absurdina: miten on mahdollista, että härkä ja aasi tuntevat herransa, mutta Israel ei? (Jes. 1:3) Eikö Israel muka tiedä, kuka on asettanut maan perustukset? (Jes. 40:21) Näiden jakeiden valossa on helpompaa hyväksyä se, että myös Israelin käsittämätön epäusko evankeliumin suhteen on eräänlainen paradoksi. Jesajan kirjan kohtien sävy on syyttävä, mutta tästä ei vielä voida päätellä, ajatteleeko Paavali Israelin olevan syyllinen nykytilaansa.

Paavalin kokonaisajatuksesta on vaikeaa saada kiinni pelkästään jakeen 10:19 alun muotoilua tutkimalla. Seuraavaksi tarkastellaankin, mitä Paavalin lainaus jakeesta Deut. 32:21 ja sitä seuraavat Jesaja-lainaukset tekevät Paavalin argumentaatiossa ja miten ne suhteutuvat jakeen 19 kysymykseen.

3.5.3. Israel tehdään mustasukkaiseksi

Jakeen 19 johtolause on aiheuttanut tutkimuksessa runsaasti keskustelua, sillä sana $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ ei seuraavan puhujan (10:20) kohdalla seuraa $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$, vaan Ἡσαΐας δὲ .²³⁸ Yksinkertaisin tulkinta vaikuttaa todennäköisimmältä: $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ esittelee Mooseksen ensimmäisenä puhujana (‘ensinnäkin’) ja ilmaisee, että luvassa on myös toinen.²³⁹ Paavali voi myös viitata Mooseksen ja seuraavan puhujan eli Jesajan kronologiseen järjestykseen todistajina.²⁴⁰ Johtolauseen Mooses viittaa kirjoituksen oletettuun laatijaan, ei lainauksen puhujaan, joka yksiselitteisesti on Jumala. Paavali noudattaa samaa käytäntöä kirjoittajan esittelyssä myös seuraavissa jakeissa.

²³⁸ Ks. eri tulkinnoista Bell 1994, 97 viite 62. Vanhemmassa tutkimuksessa esiintyy ajatus, että Paavalin tarkoittaa sanaa ”ensimmäinen Mooses”, mikä olisi viittaus jakeen Deut. 32:1 lupaukseen tulevasta Mooseksen kaltaisesta profeetasta. Targum Neofitissa toinen profeetta samaistetaan Jesajaan, joka näin ollen olisi ”toinen Mooses”. Ks. Díez Machon Neophyti 1 -tekstilaitos, 559 ja Bell 1994, 97 viite 62. Käännös ”ensimmäinen Mooses” on kuitenkin kaukaa haettu ja jokseenkin epätodennäköinen.

²³⁹ Wagner 2002, 202.

²⁴⁰ Wilk 1998, 136. Jewett ajattelee sanan korostavan Mooseksen ajallista prioriteettia ja kääntää: ”Mooses oli ensimmäinen, joka sanoi –”. Jewett 2007, 644.

Lainaus jakeen Deut. 32:21 jälkipuoliskosta on muuten Septuagintan mukainen, mutta Roomalaiskirjeessä molemmat persoonapronominit ovat monikon kolmannen persoonan sijaan monikon toisessa ja sanan καὶ γὰρ tilalla on ἐγώ.

Room. 10:19 ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει
ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς.

Deut. 32:21 αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῶ παραώργισάν με ἐν τοῖς
εἰδώλοις αὐτῶν καὶ γὰρ παραζηλώσω αὐτούς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει
ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς.

BHS הֵם קִנְיָנוּי בְּלֹא-אֵל כְּעֶסְוִי בְּהַבְלִיהֶם וְאֲנִי אֶקְנִיָאִם בְּלֹא-עֵם
בְּגִי נָבֵל אֶכְעִיָסָם:

Partikkelin poisjätölle ei löydy mainitsemisen arvoista tukea Septuagintan käsikirjoituksista. Septuagintassa yhdistelmän καὶ γὰρ konjunktio καὶ rinnastaa kaksi paralleelista jakeenosaa, joiden välillä on kontrasti.²⁴¹ Paavali lainaa vain jakeen jälkimmäisen puoliskon, jolloin καὶ γὰρ-aloitus ei ole mielekäs. Paavali jättää usein lainausten johdantopartikkeleita pois tehdäkseen siirtymän johtolauseesta lainaukseen sulavammaksi, joten kyseessä lienee tyypillinen Paavalin tekemä muutos.²⁴²

Persoonapronominien vaihtamiselle ei löydy esikuvaa Septuagintan käsikirjoituksista eikä yhdestäkään jakeen vanhoista käännöksistä.²⁴³ Muutoksen on oltava Paavalin oma. Pronominien muuttamiselle ei kuitenkaan näytä nousevan Paavalin omasta kontekstista selvää syytä. On esitetty, että koska jae 10:18 loppuu sanaan αὐτῶν, joka viittaa evankeliumin julistajiin, Paavalin on muutettava lainauksen pronominit muotoon ὑμᾶς, jotta ne viittaisivat ilman sekaannuksen vaaraa juutalaisiin.²⁴⁴ On syytä kuitenkin kysyä, olisiko muutos ollut tarpeellinen, kun Paavali lainaukseen johdattaessaan kuitenkin eksplisiittisesti mainitsee Israelin.²⁴⁵ Vaikuttaakin todennäköisemmältä, että kyseessä on tyylillinen muutos, jonka teh-

²⁴¹ Vastakkainasetteluun palataan edempänä.

²⁴² Stanley 1992, 142.

²⁴³ Heprealainen teksti, targum, Vulgata ja Peshitta todistavat kaikki muutosta vastaan. Wagner 2002, 190 viite 208. Monikon toinen persoona esiintyy ainoastaan muutamissa kristittyjen kirjoitajien lainauksissa, joiden kohdalla on otettava huomioon Roomalaiskirjeen vaikutus. Stanley 1992, 143.

²⁴⁴ Koch 1986, 110; Wilk 1998, 135 viite 23.

²⁴⁵ Stanley 1992, 143; Wagner 2002, 190 viite 209. Wagner huomauttaa, että jakeessa 18 olisi periaatteessa samanlainen sekoittumisen vaara jakeen alun ja lainauksen monikon kolmannen persoonan kesken (ἡκουσαν, αὐτῶν), mutta Paavali ei ole nähnyt tarpeelliseksi muuttaa lainauksen pronomineja. Tähän voi kuitenkin todeta, että jakeen 18 kohdalla pronominin muuttaminen monikon toiseen persoonaan tuskin olisi tullut kysymykseen. Jakeessa 19 on selvää, että monikon toinen persoona viittaa Israeliin kuuluviin, kun taas jakeessa 18 monikon toisessa persoonassa lausutun puhuttelun kohde jäisi epäselväksi.

tävä on erottaa lainaus sen välittömästä kontekstista ja näin korostaa sitä.²⁴⁶ Persoonan muutoksen seurauksena lainaus poikkeaa edellisten jakeiden kieliopillisista muodoista ja erottuu paremmin. Samalla lainauksesta tulee Jumalan suoraa puhetta Israelille, ei Israelia koskien.²⁴⁷ Tämä kaikki tähdentää lainauksen merkitystä Paavalin argumentaatiossa.²⁴⁸

Deut. 32:21 on osa Mooseksen laulua (Deut. 32:1–47), joka oli toisen tempelin ajan juutalaisten erityishuomion kohteena. Lauluun viitataan useissa juutalaisissa kirjoituksissa.²⁴⁹ Paavalille teksti on tuttu: hän lainaa Mooseksen laulua Roomalaiskirjeessä kahdessa muussakin kohdassa²⁵⁰ ja todennäköisesti viittaa siihen useamman kerran kirjeissään.²⁵¹

Deuteronomiumin lopussa kerrotaan, kuinka Mooses ennen kuolemaansa Herran käskystä opettaa Israelin kansalle laulun. Deuteronomistisen teologian sävyttämässä laulussa kerrotaan edeltä kansan kohtalo ja kuvataan, kuinka Israel luvatussa maassa luopuu Herrasta ja alkaa palvella muita jumalia. Vaikka tätä luopumusta seuraavaa rangaistusta kuvataan perusteellisesti, keskeistä on kuitenkin, että Jumala pysyy uskollisena Israelin uskottomuudesta huolimatta ja pyrkii voittamaan kansan takaisin puolelleen.²⁵²

Tähän yhteyteen liittyy myös jae 32:21, joka on keskellä pitkää tuomioprofetiaa (32:19–27). Kun israelilaiset tekevät Herran mustasukkaiseksi (παράκλησις) sillä, mikä ei ole jumala ja vihastuttavat (παροργίζω) hänet epäjumalillaan, Herra puolestaan tekee Israelin mustasukkaiseksi kansalle, joka ei ole kansa (οὐκ ἔθνος) ja suututtaa heidät ymmärtämättömällä (ἀσυνέτος) kansalla. Paavali lainaa tästä vain jälkimmäisen parallelismin, joka kuvaa Herran toimintaa. Verbit παράκλησις ja παροργίζω ovat paralleelisessa asemassa toisiinsa nähden, mutta eivät täysin synonyymisia. Yleensä verbiä παροργίζω käytetään ainoastaan, kun Israel herättää Jumalan vihan. Tällä kertaa sitä käytetään myös käänteisessä merkityksessä: Jumala vihastuttaa Israelin antamalla sen vihollisten kä-

²⁴⁶ Stanley 1992, 143–144.

²⁴⁷ “The element of rhetorical intensification that results from framing the citation as an apostrophe to Israel highlights for the hearer the important place of this verse in the following discussion.” Stanley 1992, 144.

²⁴⁸ Stanley 1992, 144.

²⁴⁹ Viittauksia on useissa Qumranin kirjoituksissa, Siirakin kirjassa, Toisessa ja Neljännessä Makabilaikirjassa, Riemuvuosien kirjassa, Kolmannessa Barukin kirjassa, Josefuksella ja Filon Aleksandrialaisella, joka viittaa lukuun Deut. 32 yli 30 kertaa. Lisäksi on mahdollista, että teksti oli myös liturgisessa käytössä. Bell 1994, 217–228.

²⁵⁰ Room. 12:19 (Deut 32:35); 15:10 (Deut 32:43). Wagner 2002, 192 viite 216.

²⁵¹ Bellin mukaan kohdissa Room. 11:11, 14; 1. Kor. 10:20, 22; Fil. 2:15. Bell 1994, 200.

²⁵² Samaan tapaan Wagner 2002, 194–196.

siin.²⁵³ Sana παραζηλώω puolestaan voi tarkoittaa kateuden, mustasukkaisuuden, vihan tai kiivauden herättämistä.²⁵⁴ Merkitys on yleensä konnotaatioiltaan kielteinen, mutta se voi olla myös myönteisesti sävyttynyt, niin että mustasukkaisuus ilmenee hyvän asian jäljittelynä tai kiivaus kohdistuu oikean asian puolustamiseen. Jakeessa Deut. 32:21 sana tarkoittaa kuitenkin mustasukkaisen vihan herättämistä. Viha johtuu Herran ja Israelin suhteen loukkaamisesta.²⁵⁵ Herra tulee mustasukkaiseksi Israelin epäjumalanpalveluksen tähden ja aiheuttaa vuorostaan Israelissa mustasukkaista vihaa suosimalla ”kansaa, joka ei ole kansa.”²⁵⁶ Vaikka kyse onkin Israeliin kohdistuvasta tuomioprofetiasta, viime kädessä suuttumuksen ja mustasukkaisen vihan herättämisen tarkoitus on kuitenkin saada kansa jälleen kääntymään Jumalansa puoleen (Deut. 32:39).²⁵⁷

Lainauksesta itsestään ei olisi helppoa päätellä, keitä Paavali tarkoittaa käyttämällään monikon toisella persoonalla ja mikä on heidän vastakohtanaan ”ei-kansa”. Seuraavien jakeiden ja koko lukujen 9–11 kokonaisuudesta²⁵⁸ käsin lainauksen merkityksen pystyy kuitenkin päättelemään. Tutkijoiden keskuudessa valitseeikin varsin laaja yksimielisyys siitä, että ne, jotka tehdään kateellisiksi, ovat israelilaisia kuten alkuperäisessä kontekstissa.²⁵⁹ Ymmärtämätön ”kansaa, joka ei

²⁵³ Dunn 1988, 625.

²⁵⁴ παραζηλώω on käänös heprean verbille קנא (pi’el, hif’il tai hitpa’el). Bell on tutkinut heprean radikaaleista קנא tai kreikan ζηλ-vartalosta johdettujen sanojen merkitystä Vanhassa ja Uudessa testamentissa, Qumranin kirjoituksissa, rabbiinisissa traditioissa ja patristisessa kirjallisuudessa ja todennut, että sanan juuri voi sisältää ajatuksen mm. kateudesta, mustasukkaisuudesta, kiihkosta, uskonnollisesta kiivailusta, vihasta, jäljittelystä, pahantahtoisuudesta ja varoituksesta. Bell 1994, 39, ks. Bellin analyysi tarkemmin 5–43.

²⁵⁵ Taustalla on liittoformelissa ilmaistu ajatus Jahven ja Israelin eksklusiivisesta suhteesta: Jahve on Israelin Jumala ja Israel on Jahven kansa.

²⁵⁶ Molempien verbien kääntäminen ”vihan aiheuttamisella” ei vastaisi jakeen ajatusta. Bell 1994, 39. Verbit παραοργίζω ja παραζηλώω esiintyvät yhdessä Septuagintassa myös jakeissa Ps. 78:58 ja 1. Kun 14:9, 15. Näissä tapauksissa niiden heprealaiset vastineet paralleelista huolimatta eivät kuitenkaan ole synonyymeja: verbin קנא hif’il tarkoittaa vihan aiheuttamista, kun taas verbin קנא hif’il esiintyy kohdissa, jotka liittyvät nimenomaan mustasukkaisen vihan herättämiseen. Bell 1994, 20. Jakeen Room. 10:19 merkityksen kannalta on syytä huomata, että Uudessa testamentissa verbin παραζηλώω merkitys ei koskaan ole pelkästään ’tehdä vihaiseksi’, vaan sanaa käytettäessä mukana on aina mustasukkaisuuden ulottuvuus. Bell 1994, 39. Ks. myös Bauer ’παραζηλώω’. Tämän vuoksi Jewettin (2006, 646) esitys, että molemmat verbit tulisi parallelismin vuoksi kääntää kiihkona tai vihana, ei vakuuta. Jewettin väite, että ajatus uskonnollisesta kiihkosta sopisi myös paremmin lukujen Room. 7 ja 10 kontekstiin sekä Paavalin omaelämäkerrallisiin kohtiin hänen muissa kirjeissään (Gal 1:13–14; Fil. 3:4–11), liittyy hänen kokonaistulkintaansa Roomalaiskirjeestä: Jewett esittää Paavalin argumentoivan useissa kohdissa fanaattisia juutalaiskiihkoilijoita vastaan. Ks. esim. Jewett 2006, 628, 649.

²⁵⁷ Dunn 1988, 625.

²⁵⁸ Ks. etenkin 9:25, jossa pakanoihin viitataan ilmaisulla οὐ λαός. Bell 1994, 98 viite 66.

²⁵⁹ Toisin Reinbold, joka esittää lainauksen puhuttelun (monikon toinen persoona) olevan suunnattu Rooman pakanakristityille. οὐκ ἔθνος ja ἔθνος ἀσυνέτος samaistetaan tällöin siihen Israelin osaan, joka ei ole ottanut evankeliumia vastaan. Jakeen alun kysymyksen ”Israel” viittaa Reinboldin mukaan sekä juutalaisten enemmistöön – joiden kohdalla vastaus kysymykseen on kielteinen (ei ymmärrä) – että kristikuntaan Israelina eli Jumalan kansana, jolloin vastus on myönteinen.

ole kansa” puolestaan ei Paavalin ajattelussa viittaa vihamielisiin naapurikansoihin, vaan pakanoihin, joille annetaan mahdollisuus päästä osalliseksi Jumalan lupauksista. Sana ”ymmärtämätön” viittaa tällöin siihen, että pakanoille ei, toisin kuin Israelin kansalle, ole opetettu Jumalan lakia – tässä suhteessa he ovat ymmärtämätön ei-kansa. Olisivatko sellaiset lukijat, jotka eivät tunne Deut. 32:21 kontekstia, pystyneet päättämään tätä ja käsittämään jaetta? Luvuissa Room. 9–11 Paavali jakaa toistuvasti ihmiskunnan kahteen osaan, Israeliin ja pakanoihin. Lukijat olisivat voineet olettaa, että lainauksessa on kyseessä sama jaottelu. Näin he olisivat voineet epäsuorasti päätellä, että ”ei-kansa” viittaa pakanoihin.²⁶⁰ Vaikka Mooseksen laulun tunteminen edesauttaakin huomattavasti Paavalin ajatuksen seuraamista, myös vähemmällä kirjoitusten tuntemuksella varustettu lukija olisi pysynyt perässä.

Mitä lainaus tekee jakeessa 19 ja miten se liittyy kysymykseen, tunteeko Israel evankeliumin? Yleinen oletus on, että lainaus vastaa kysymykseen. Kuten aikaisemmin on jo todettu, on kuitenkin vaikeaa nähdä yhteyttä kysymyksen ja oletetun vastauksen välillä.²⁶¹ Periaatteessa lainaus voisi ilmaista *selityksen* evankeliumin torjumiselle: Israel ei Jumalan aiheuttamassa mustasukkaisuudessa vihassaan halua ottaa evankeliumia vastaan. Todennäköisesti lainaus ilmaisee kuitenkin *seurauksen* sille, että Israel ei halua hyväksyä ja ottaa vastaan evankeliumia, jonka se kuitenkin vaikuttaa ymmärtävän. Dunn on osuvasti todennut, että lainaus tuo yhteen kaksi linkkiä, jotka ovat olleet esillä Paavalin argumentaatiossa jo aikaisemmin: Israel torjuu evankeliumin ja Jumala kutsuu ”ei-kansan” (9:25). Pakanoiden kutsuminen on ratkaisu sille, että Israel torjuu evankeliumin.²⁶² Toisin sanoen lainaus kertoo, miten Jumala reagoi Israelin kovakorvaisuuteen: hän tekee kansansa mustasukkaiseksi. Tämä vastaa jakeen alkuperästä kontekstia luvussa Deut. 32.²⁶³

Reinbold 1995, 122–129. On kuitenkin vaikea nähdä Paavalin logiikkaa tällaisessa Israel-käsitteellä leikittelyssä. Lisäksi ajatus, että pakanakristityt tehdään vihaisiksi epäuskoista Israelia kohtaan, sopii erittäin huonosti lukuihin 9–11. Ks. Avemarien kritiikki Reinboldin teoriaa kohtaan: Avemarie 2010, 317 viite 68. Reinboldin vastaus (Reinbold 2010, 406 viite 15), että vihalla ei-uskovia juutalaisia kohtaan olisi liittymäkohtia Paavalin elämässä (Apt. 18; 1. Tess. 2:14–16), ei vakuuta.

²⁶⁰ Stanley 2004, 166. Stanley toteaa, että esimerkiksi jakeiden 9:22–26 samantyyppinen kohta olisi auttanut lukijoita. Näin ymmärrettynä lainaus ilmaisee, että Jumala käyttää kirkkoa, joka koostuu useammasta kansasta, tehdäkseen Israelin mustasukkaiseksi.

²⁶¹ Vastaus voisi ainoastaan olla epäsuora, esimerkiksi: Jos *ymmärtämätön* kansa – eli pakanat – tuntee evankeliumin, täytyy Israelinkin tuntea se. Bell 1994, 97–98. Vastaus Bellin luonnostelema, mutta ei vastaa Bellin omaa kantaa.

²⁶² Dunn 1988, 625.

²⁶³ Dunn (1988, 625) ja Wilk (1998, 134–136) ovat kanssani samaa mieltä siitä, että lainaus ilmaisee seurauksen sille, että Israel ei ota evankeliumia vastaan. Wilk kuitenkin ajattelee vastaanottamisen puutteen johtuvan siitä, että Israel ei ymmärrä evankeliumia. Ajatus lainauksesta seurauksen ilmentäjänä toimii kuitenkin samalla tavalla silloinkin, jos ajatellaan, että Israel ymmärtää evanke-

Mustasukkaisuus ilmenee vielä jakeessa 10:19 vihana, mutta luvussa 11 (11:11, 13–14)²⁶⁴ mustasukkaisuus saa positiivisen merkityksen ja ilmenee pakanakansojen jäljittelynä.²⁶⁵ Jakeessa 19 Jumalan ratkaisu Israelin epäuskon ongelmaan on vasta nupuillaan ja tuskin vielä lukijan ymmärrettävissä. Jumalan tarkoitus esitellään laajemmin vasta luvussa 11.²⁶⁶ Mooseksen laulun tunteva vastaanottaja olisi kuitenkin mahdollisesti jo tässä vaiheessa voinut päätellä, että Jumala kääntyy Israelista pois päin vetääkseen israelilaiset epäsuorasti luokseen.²⁶⁷

Mikä on mustasukkaisuuden aihe? Mustasukkaisuuden voi ajatella liittyvän Israelin ja Herran erityiseen suhteeseen. Israel huomaa, että pakanakristityt ovat osallisia liiton siunauksesta, jonka Israel on mieltänyt omakseen. Israelin erityisasema Jumalan omana kansana olisi uhattuna. Wilk lähestyy mustasukkaisuuden syytä vanhurskauden kautta. Aikaisemmin Roomalaiskirjeessä on todettu, että Israel on tavoitellut Jumalan tahdon täyttämistä (2:18, 9:31), mutta se ei ole tunnistanut Jumalan vanhurskautta Kristuksessa (10:3). Israel on siis Paavalin näkökulmasta erehtynyt lain varsinaisesta tarkoituksesta. Siksi Israelissa herää mustasukkaisuus pakanakristittyjä kohtaan, jotka tarttuvat Jumalan tarjoamaan pelastukseen ja saavuttavat vanhurskauden (9:30), vaikka eivät ole tunteneet Jumalan lakia.²⁶⁸ Joka tapauksessa kysymys on siitä, että Israel huomaa pakanakristittyjen nauttivan jostakin, jonka Israel mieltää omaksi etuoikeudekseen.

Toisin kuin usein väitetään, mustasukkaisuuden heräämisestä ei vielä voi päätellä, että Israel ymmärtää evankeliumin. Näiden kahden asian välillä ei ole

liumin, mutta torjuu sen silti. Tilanne on joka tapauksessa Israelin osalta umpikujassa, ja Jumalan on tarpeen reagoida ongelmaan.

²⁶⁴ Room 11:11: ”Kysyn siis: eiväthän he ole sitä varten ole kompastuneet, että kaatuisivat? Eivät suinkaan! Vaan heidän lankeemuksensa kautta pelastus on koittanut pakanoille, jotta juutalaiset tulisivat niille mustasukkaisiksi (εις τὸ παρὰ ζηλώσαι αὐτούς).” 11:13–14: ”Teille pakanoille sanon: Koska siis olen pakanoiden apostoli, ylistän palvelutehtävääni, jos näin voin herättää mustasukkaisuutta (παρὰ ζηλώσω) heimolaisissani ja pelastaa jotkut heistä.”

²⁶⁵ Bell 1994, 43, 157–159.

²⁶⁶ Dunn 1988, 631.

²⁶⁷ Bell on osuvasti huomauttanut, että Mooseksen laulussa ja luvussa Room. 11 mustasukkaisuus toimii eri tavoin. Deuteronomiumissa Herra antaa pakanakansan ahdistaa ja nöyryyttää Israelia, joka ahdingossaan katuu ja kääntyy takaisin Herran puoleen. Mustasukkaisuus ilmenee vihana pakanakansaa kohtaan. Roomalaiskirjeen luvussa 11 sen sijaan mustasukkaisuus ilmenee pakanakansojen jäljittelemisenä. Bell 1994, 154–156. Roomalaiskirjeessä sama mustasukkaisuus saa siis kaksi erilaista ilmenemismuotoa. Bell pyrkii pitämään nämä kaksi erillään (Bell 1994, 43), mutta mikään ei viittaa siihen, että Paavali olisi nähnyt kahden mustasukkaisuuden muodon välillä ristiä. Mustasukkainen viha ei sulje pois jäljittelyn mahdollisuutta.

²⁶⁸ Wilk 1998, 134–135. Bell on hahmotellut mustasukkaisuuden syitä samaan tapaan. Hänen mukaansa Paavali uskoo Israelin huomaavan, että sen liittoon kuuluvat etuoikeudet ovat laajentuneet koskemaan myös juutalaisten ja pakanoiden muodostamaa kirkkoa. Samalla Israelin ja pakanoiden roolit ovat vaihtuneet niin, että pakanat ovat valona Israelille ja johdattavat sen pelastukseen. Paavali ajattelee tämän herättävän mustasukkaisuutta, joka johtaisi lopulta Israelin pelastukseen. Bell 1994, 198–199.

tarpeeksi vahvaa loogista yhteyttä. Israel voi olla mustasukkainen asemastaan Jumalan omana kansana ja vihaisesti varjella tätä omaa erityistä suhdettaan Herraan ilman että edellytetään Israelin varsinaisesti käsittävän evankeliumin *sisältöä*.

Riittää, että Israel tuntee asemansa uhatuksi ja pitää pakanoita tunkeilijoina.²⁶⁹ Se, että Israel on jollain tapaa tietoinen evankeliumista, lienee selvää: onhan jakeessa 10:18 todettu, että sen on täytynyt kuulla evankeliumi.

Näyttää siltä, että Paavalille lainaus on eskatologinen profetia, joka toteutuu hänen aikanaan ja koskee hänen omaa pakanalähetystään.²⁷⁰ Se, että Jumala on Paavalin aikana kääntynyt pakanoiden puoleen, on reaktio siihen, että Israel ei halua ottaa evankeliumia vastaan.

3.6. Jumala antaa pakanoiden löytää itsensä (10:20)

10:20 Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει· εὐρέθην [ἐν] τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανὲς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν.

3.6.1. Sanajärjestyksen ongelma

Paavali jatkaa kirjoitusten lainaamista ja varoittaa lukijaa jo etukäteen seuraavan lainauksen yllättävyydestä: ”Ja Jesaja sanoo rohkeasti”.²⁷¹ Paavali lainaa Septuagintan jakeen 65:1 alusta, mutta lainauksen sanat ovat eri järjestyksessä.

Room. 10:20 εὐρέθην [ἐν] τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανὲς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν.

Jes. 65:1 Ἐμφανὲς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν · εἶπα Ἰδοὺ εἰμι, τῷ ἔθνει οἱ οὐκ ἐκάλεσάν τὸ ὄνομα μου.

BHS נִדְרָשְׁתִּי לְלֹא שְׂאֵלִי נִמְצָאֲתִי לְלֹא בְּקִשְׁנִי אֶמְרָתִי הִנְנִי הִנְנִי אֶל־גֹּי לֹא־קָרָא בְּשִׁמִּי:

²⁶⁹ Periaatteessa Paavalin ajattelussa Israel voisi tunkea itsensä uhatuksi jo sen vuoksi, että pakanat väittävät voivansa saavuttaa vanhurskauden ja pelastuksen. Tutkimuskirjallisuudessa mustasukkaisuuden heräämistä käytetään argumenttina sekä sen puolesta, että Israel ymmärtää evankeliumin (Koch 1986, 281; Lohse 2003, 303) että sen puolesta, että Israel ei ymmärrä sitä (Wilk 1998, 136). Wilk esittää, että lainaus Deut. 32:21 *edellyttää* Israelin puutteellisen ymmärryksen evankeliumin suhteen ja osoittaa siten Paavalin väitteen Israelin ymmärryksen puutteesta kirjoitusten mukaisesti. Wilkin väitteen loogisuus on yhtä puutteellista kuin Kochin ja Lohsen vastakkaisen väitteen. On vaikea nähdä, miten mustasukkaisuus edellyttäisi sen, että evankeliumia ei ole ymmärretty. Niin kauan kuin evankeliumi on *ymmärretty*, mutta sitä ei haluta hyväksyä *vastaanotta*, mustasukkaisuus on täysin mahdollinen reaktio. Mustasukkaisuuden heräämisestä ei voi johtaa vastausta kysymykseen evankeliumin ymmärtämisestä, sillä näiden kahden asian välille ei ole välttämätöntä olettaa syy-seuraus-suhdetta.

²⁷⁰ Dunn 1988, 625. Vrt. 11:13–14, joissa yhteys Paavalin tehtävään pakanoiden apostolina tulee selvästi esille.

²⁷¹ Sanatarkasti: Jesaja on rohkea ja sanoo. ἀποτολμᾷ καὶ λέγει on *hendiadyoin*, eli konjunktio καὶ yhdistää kaksi riippuvuussuhteessa olevaa käsitettä, ks. BDR § 442.9 (viite 29).

Kohdan sanamuodoissa esiintyy horjuntaa sekä Roomalaiskirjeen että Septuagintan käsikirjoituksissa. Roomalaiskirjeessä sanan *ἐν* alkuperä on kiistelty. Sanan alkuperäisyyden puolesta Paavalin tekstissä todistavat muutamat varhaiset aleksandrialaisen ja läntisen tekstin edustajat²⁷² sekä se, että prepositiolle ei mitään pohjaa Septuagintassa tai missään muussakaan tekstissä kuin Roomalaiskirjeessä. Poisjätto selittyisi siis myöhemmällä harmonisoinnilla Septuagintan mukaan.²⁷³ Jos sana on alkuperäinen, se voi olla Paavalin itsensä tekemä lisäys²⁷⁴ tai häntä varhaisemman Septuaginta-käsikirjoituksen kopioijan yritys parannella tekstiä.²⁷⁵ Kyseessä voi olla preposition *ἐν* – sinänsä kieliopillisesti turha – lisääminen datii-viin verbin *ἐυρίσκω* yhteydessä, jolloin lauseen merkitys ei muutu.²⁷⁶ Toisaalta preposition lisäys voisi tuoda tekstiin merkityksen 'keskuudessa'. On mahdollista, että sanan lisääjä varoisi liioittelemasta Jumalan ilmestymisen laajuutta pakana-maailmassa; Herra on tullut löydettäväksi pakanoiden keskuudessa, mutta kaikki pakanat eivät ole häntä löytäneet.²⁷⁷ Koska preposition alkuperä on kuitenkin erittäin epävarma, tällaisten sävyjen jäljittämässä on oltava varovainen.

Jos prepositio jätetään pois laskuista, Paavalin sanat ovat samat kuin Septuagintassa, mutta niiden järjestys on eri. Asian tekee monimutkaiseksi se, että Septuagintan käsikirjoitusten välilläkin esiintyy horjuntaa sanajärjestyksessä. Tämä liittyy todennäköisesti siihen, että Septuagintan käsikirjoituksista vanhimmat poikkeavat masoreettisen tekstin tavasta yhdistellä pääverbit ja partisiipit. Yllä Septuagintan lukutapana esitetty, alkuperäisimmäksi arvioitu aleksandrialainen teksti²⁷⁸ yhdistää osat seuraavasti:

olen ilmestynyt	-	niille, jotka eivät minua <u>etsineet</u>
olen tullut löydettäväksi	-	niille, jotka eivät minua <u>kysyneet</u>

Masoreettisessa tekstissä sen sijaan parit ovat:

olen ilmestynyt	-	niille, jotka eivät minua <u>kysyneet</u>
olen tullut löydettäväksi	-	niille, jotka eivät minua <u>etsineet</u>

²⁷² P⁴⁶ B D* F G.

²⁷³ Wagner 2002, 206–207. Toisessa säkeessä *ἐν* sen sijaan on todennäköisesti sekundäärinen, sillä se esiintyy ainoastaan käsikirjoituksissa B D* 1506^{vid}. Mahdollisesti lauseen kahdesta puoliskosta on näissä käsikirjoituksissa pyritty tekemään symmetrisiä. Wagner 2002, 206 viite 260.

²⁷⁴ Wagner 2002, 206.

²⁷⁵ Stanley 1992, 145–146. Myös Stanley pitää kuitenkin mahdollisena, että muutos on sittenkin Paavalilta, ja toteaa kaikkien johtopäätöksiä olevan varsin epävarmoja.

²⁷⁶ Wagner 2002, 206. Ks. myös BDR § 191,2.

²⁷⁷ Wagner 2002, 206–207.

²⁷⁸ Tärkeimmät todistajat lukutavalle: S A'-Q-26-86-710.

Tätä sanajärjestystä noudattaa myös joukko heksaplaarisen ja lukiaanisen tradition edustajia,²⁷⁹ joiden voi ajatella palauttaneen heprealaisen tekstin sanajärjestys.

Pieni joukko lukiaanisista käsikirjoituksista²⁸⁰ sen sijaan aloittaa löytämisellä (εὐρέθην), mutta yhdistää pääverbit ja partisiipit vastoin hepreaa: tullut löydettyväksi – kysyneet, ilmestynyt – etsineet. Paavalin sanajärjestys on sekoitus kaikkia kolmea varianttia. Paavali yhdistää pääverbi-partisiippiparit masoreettisen tekstin ja siten myös heksaplaarisen ja lukiaanisen tradition mukaisesti, mutta vaihtaa säeparien järjestyksen ja aloittaa löytämisellä:

olen tullut löydettyväksi - niille, jotka eivät minua etsineet

olen ilmestynyt - niille, jotka eivät minua kysyneet

Miten Paavali on päätenyt tällaiseen järjestykseen? Hän ei käänne itse hepreasta, sillä Paavali pitää tässä kohtaa yhtä Septuagintan sanojen kanssa silloinkin, kun ne eivät ole tarkka käänne hepreasta.²⁸¹ Dunnin arvelu, että Paavali lainaa muistinvaraisesti, ja erehtyy kreikankielisen version sanajärjestyksen sijaan seuraamaan heprealaista järjestystä,²⁸² on epätodennäköinen. On hyvin vähän näyttöä sille, että heprealainen teksti olisi kovinkaan tärkeä Paavalille, ja apostoli osoittautuisi tässä merkittävän huonomuistiseksi yhdistellessään sekä heprealaisen että kreikkalaisen tekstin piirteitä ja päätyemällä säejärjestykseen, joka ei vastaa kumpaakaan.

Koch esittää, että Paavalin sanamuodon pohjana on Septuagintan aleksandrialainen teksti, jota joko kirjuri tai Paavali itse on korjannut parittamalla pääverbit ja partisiipit uudestaan. Pääverbien ja partisiippien yhdistelyä ei tehty heprean mukaan, vaan tarkoituksena oli ainoastaan saada looginen pari löytää–etsiä samaan säkeeseen. Uudelleenjärjestely tapahtui vaihtamalla pääverbien paikkaa, kun taas partisiipit pysyivät paikoillaan.²⁸³ Tämä selittäisi sen, miksi säkeiden järjestys on eri kuin masoreettisessa tekstissä. Kochin luovan ratkaisun puutteena on, että se on jokseenkin spekulatiivinen eikä sillä ole minkäänlaista käsikirjoitustukea.²⁸⁴

²⁷⁹ B V, koko heksaplaarinen traditio, suurin osa lukiaanista traditiota, muutama muu käsikirjoitus ja Eusebioksen ja Theodoroksen lainaukset.

²⁸⁰ 62-III sekä lisäksi käsikirjoitus 403.

²⁸¹ Paavali käyttää Septuagintan ilmaisua ἐμφανής ἐγενόμην, joka on varsin vapaa ja Septuagintassa ainutlaatuinen käänne verbin נִפְּאֵל nif'alista. Myöhempiin kreikankielisiin käänneksiin verbi on käännetty toisin. Wilk 1998, 35; Wagner 2002, 208. Lisäksi Paavalilla ja Septuagintassa pronomini ἐμὲ esiintyy kaksi kertaa. Näistä toiselle ei ole vastinetta masoreettisessa tekstissä. Tosin suffiksi esiintyy verbin yhteydessä (שָׁלוֹחַ) käsikirjoituksessa 1QJes^a ja sen käänne targumissa, Peshittassa ja Vulgatassa. Wagner 2002, 207–208. On toisin sanoen mahdollista, että Septuagintan kääntäjän Vorlage on sisältänyt suffiksin.

²⁸² Dunn 1988, 626.

²⁸³ Koch 1986, 50–51.

²⁸⁴ Wilk 1998, 35–36, viite 30. Käsikirjoitusten puutteen ongelma tosin koskee Kochin teoriaa vain, jos muutoksen takana ajatellaan olleen Paavalia edeltänyt kirjuri. Jos sen sijaan Paavali on

Todennäköisempi vaihtoehto on, että Paavali on käyttänyt tekstiä, jota on korjattu heprean mukaan ja joka on heksaplaarisen ja lukiaanisen tradition taustalla. Paavali olisi sitten yksinkertaisesti vaihtanut paralleelisten säkeiden järjestyksen.²⁸⁵ Wilkin mukaan kyseessä on hienovarainen painotusero. Paavali antaa etusijan verbille εὐρέθην, joka kuvaa myönteisemmin, kuinka Jumala kääntyy pakanoiden puoleen, kuin ἐμφανῆς ἐγενόμην, jota Wilk luonnehtii neutraaliksi ilmaisuksi.²⁸⁶ Myös Wagner kuulee samanlaisen eron verbien välillä ja pitää uskottavana, että Paavali olisi halunnut siirtää vaikuttavamman ilmaisun ensimmäiseksi.²⁸⁷ Tämä ratkaisu on Kochin esitystä tyydyttävämpi sen vuoksi, että tässä lähdetään liikkeelle tunnetusta tekstimuotovariantista ja oletetaan Paavalin muuttaneen sitä tavalla, jolle löytyy todisteita hänen kirjeistään. Paavali muuttaa lainauksen paralleelisten säkeiden paikat myös jakeissa Room. 9:25 ja 11:3.²⁸⁸

3.6.2. Kaksi kansaa?

Jesajan kirjan 65. luvun alussa Herra tuo esille oman uskollisuutensa nimeltä mainitsematonta kansaa kohtaan. On ilmeistä, että kansalla tarkoitetaan kovakorvaista Israelia, sillä sitä syytetään epäjumalanpalveluksesta sekä puhtaus- ja ruokasäädösten rikkomisesta (65:3–4). Kansa ei ole etsinyt Herraa, vaan on ollut vastahakoinen ja tottelematon, vaikka Herra on toistuvasti kutsunut sitä, ollut lähellä, ja rakastavasti ojentanut kätensä sitä kohti.²⁸⁹ Jakeet 65:1–2 kuuluvat tähän kokonaisuuteen. Seuraavassa Paavalin lainaamat jakeenosat on kursivoitu:

65:1) ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν· εἶπα Ἰδοὺ εἰμι, τῷ ἔθνει οἱ οὐκ ἐκάλεσάν τὸ ὄνομα μου.
65:2) ἐξεπέτασα τὰς χειράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀληθινῇ, ἀλλ' ὀπίσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.²⁹⁰

itse parannellut tekstiä, minkä Koch esittää toisena mahdollisena vaihtoehtona, tukea Septuagintan käsikirjoituksista on mahdoton ollakaan.

²⁸⁵ Wilk 1998, 35–36, Wagner 2002, 211.

²⁸⁶ Wilk 1998, 43, ks. myös viite 7.

²⁸⁷ Wagner 2002, 211.

²⁸⁸ Wilk 1998, 36 viite 31.

²⁸⁹ Käsien ojentaminen on tässä rakastava ele, joka ilmaisee Jumalan huolenpitoa, kaipausta tai kutsua. Fitzmyer 1993, 600; Wilk 1999, 296.

²⁹⁰ 65:1) ”Annoin niiden, jotka eivät olleet minua etsineet, löytää minut, tulin näkyväksi niille, jotka eivät olleet minua kysyneet. Sanoin ’Tässä olen’ kansalle, joka ei ollut kutsunut minun nimeäni. 65:2) Ojensin käsiäni koko päivän tottelematonta ja vastaan väittävää kansaa kohti, joka ei kulkenut totuuden tietä, vaan omien syntiensä mukaan.” Tässä olen kääntänyt verbimuotoja imperfektillä ja pluskvamperfektillä korostaakseni menneen ajan muotoja, jotka ovat täysin loogiset luvun Jes. 65 kontekstissa, mutta jotka kääntyvät Roomalaiskirjeessä paremmin perfektillä.

Paavali jakaa peräkkäisten jakeiden kokonaisuuden kahtia niin, että jae 65:1 viittaa pakanoihin, 65:2 Israeliin.²⁹¹ Taustalla on se, että jakeessa 65:1 kansasta käytetään sanaa ἔθνος, – joka tosin esiintyy siinä jakeenosassa, jota Paavali ei lainaa – jakeessa 65:2 puolestaan λαός. Jesajan kirjassa kyse on synonyymisestä parallelismista ja molemmat sanat viittaavat samaan kokonaisuuteen. Sana ἔθνος myös korostaa Israelin kovakorvaisuutta: se toimii kuin pakanakansa. Paavalille eri sanojen käyttö kuitenkin mahdollistaa sen, että hän voi olettaa ensimmäisen jakeen puhuvan Jumalan itseilmoituksesta *pakanoille*, kun taas toinen kuvaa Jumalan toimintaa *Israelia* kohtaan.²⁹² On myös sinänsä luontevaa yhdistää kansa, joka ei etsi eikä kysy Jumalaa, pakanoihin,²⁹³ ja edellä lainattu Deut. 32:21, jossa Israel ja pakanat (οὐκ ἔθνος) ovat vastakkain, toimii mallina myös Jesaja-lainauksen jakamiselle kahteen kokonaisuuteen.²⁹⁴ Paavalin tulkinnan seurauksena peräkkäisten Jesaja-jakeiden välille syntyy vastakkainasettelu. Pakanat samaistetaan joukkoon, joiden Jumala antaa löytää itsensä. Tämä positiivinen lausuma muistuttaa jakeen 9:30 ajatusta, että pakanat, jotka eivät tavoitelleet vanhurskautta, ovat sen saaneet.²⁹⁵ Israel puolestaan on – Jesajan kirjan mukaisesti – uppiniskainen ja vastusteleva kansa.

On kiinnostava kysymys, miten alkuperäisen kontekstin tunteva lukija olisi suhtautunut Paavalin tapaan tulkita tekstiä. Ongelmallista olisi ehkä ollut peräkkäisten jakeiden irrottaminen toisistaan, ei niinkään ajatus siitä, että Jumala ilmoittaa itsensä pakanoille. Paavali liittyy tulkinnallaan useissa juutalaisissa kirjoituksissa esiintyvään ajatukseen, että lopun aikoina pakanat tulevat mukaan pelastuksen piiriin.²⁹⁶ Mutta olisivatko lukijat hyväksyneet Paavalin tulkinnan, että kohdassa puhutaan pakanoista? Stanley arvelee, että kontekstin tunteneet lukijat

²⁹¹ Tutkimuksessa ollaan lähes yksimielisiä siitä, että Paavali tarkoittaa jakeet näin. Sen, että jae 10:20 viittaa pakanoihin voi päätellä edellisen ja seuraavan jakeen avulla. Jakeen 19 ”ymmärtämätön ei-kansa” samaistuu niihin, jotka eivät ole etsineet Jumalaa, mutta joille hän kuitenkin ilmoittaa itsensä. Tärkein vihje seuraa kuitenkin vasta jakeen 21 alussa, jonka johtolause kuuluu: ”Mutta Israelista hän [Jesaja] sanoo”. Koska partikkeli δέ (tässä: ’mutta’, ’sen sijaan’) asettaa Israelin vastakkain sen kanssa, mistä Jesaja puhuu ensin, ensimmäisen Jesaja-sitaatin on viitattava pakanoihin. Stanley 2004, 165. Stanley tosin esittää, että lukija, joka olisi Jesajan kirjan perusteella olettanut sekä jakeen 10:20 että 21 lainausten viittaavan Israeliin, olisi lukenut δέ-partikkelin jakeen 21 alussa yhdistävässä (’ja’) eikä erottavassa mielessä. Stanley 2004, 164 viite 59.

²⁹² Wagner 2002, 212–213.

²⁹³ Tobin 2004, 351.

²⁹⁴ Wagner 2002, 351–352.

²⁹⁵ Wagner on selittänyt Paavalin erikoista tapaa lukea kohtaa Jes. 65:1–2 sillä, että Paavali yleensäkin etsii viittauksia pakanoihin sellaisista kohdista, joissa kuvataan Jumalasta vieraantuneita ihmisiä. Ks. esim. Room. 9:25–26 (Hos 2:23/1:10); 15:21 (Jes 52:15). Wagner 2002, 212 viite 275.

²⁹⁶ Dunn 1988, 572, 626, 630. Dunn viittaa mm. seuraaviin kohtiin, joissa pakanat vaeltavat Siioniin: Jes. 2:2–3; 56:6–8; 60:3; Miika 4:2, Sef. 3:9; Sak. 14:16; Tobit 13:11; 14:6–7 ja Salomon psalmit 17:34.

eivät olisi lainkaan käsittäneet Paavalin tarkoitusta, vaan olisivat ajatelleet, että molemmat jakeet viittaavat Israeliin ja jääneet ihmettelemään lainausten tarkoitusta. Alkuperäisen kontekstin tunteminen olisi vain estänyt heitä käsittämästä Paavalin tulkintaa jakeesta.²⁹⁷ Näin ei kuitenkaan tarvitse olla. Kohdan tarkoin tunteva lukija olisi voinut oivaltaa Paavalin tulkinnan perustuvan kahdelle eri kansanalle.

Jesajan kirjassa jakeet 65:1–2 puhuvat menneisyyden tapahtumista menneen ajan aikamuodoin. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Paavali liittää lainauksen oman aikansa lähetystoimintaan: parhaillaan käsillä on aika, jolloin Jumala tekee itsensä – evankeliumin julistajien kautta – tiedettäväksi niille, jotka eivät ole etsineet häntä. Tämä tosin edellyttää, että lainauksen indikatiivin aoristi olisi ymmärrettävä ingressiivisesti, sillä Paavalille pakanalähetyksen aika on parhaillaan käsillä eikä menneisyyteen kuuluva asia.²⁹⁸

3.7. Jumalan ojennetut kädet ja tottelematon Israel (10:21)

10:21 πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει· ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.

Paavalin johtolause osoittaa, että myös seuraava lainaus on Jesajalta ja että siinä puhutaan Israelista.²⁹⁹ Tällainen muotoilu tekee lukijalle selväksi, että edellisessä jakeessa kyse oli jostakin muusta ryhmästä. Lainaus on lähes sanatarkka, mutta Paavalilla ajanmääre ὅλην τὴν ἡμέραν, ’koko päivän’, on virkkeen alussa.

Room. 10:21 ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.

Jes. 65:2 ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀληθινῇ, ἀλλ’ ὀπίσω τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν.

BHS פִּרְשֵׁתִי יְדֵי כָּל-הַיּוֹם אֶל-עַם סוֹרֵר הַהֲלֹכִים הַדֹּרֶךְ לֹא-טוֹב אַחֵר
מִשְׁבַּתִּיהֶם:

Septuagintan tekstitraditio on yhtenäinen ilmaisen paikan suhteen, eikä Roomalaiskirjeenkään sanamuodolle ole tekstikriittisiä variantteja. Muutos on selvästi

²⁹⁷ Stanley 2004, 164–165 viite 59, 60.

²⁹⁸ Koch 1986, 317; Wilk 1998, 137.

²⁹⁹ πρὸς + akk. ilmaisee tässä puheen aiheen, ei sen vastaanottajaa. Ks. Bauer ’πρὸς’ 5a. Konjunktiio δέ ilmaisee – kuten jakeessa 20 – että näkökulma vaihtuu, tässä tapauksessa pakanoista Israeliin.

Paavalin omaa käsialaa.³⁰⁰ Paavalin tekemä sanajärjestyksen muutos liittyy todennäköisesti lainauksen painottamiseen. Virkkeen alussa ilmaisu ”koko päivän” korostaa Jumalan näkemän vaivan pysyvyyttä ja jatkuvuutta selvemmin kuin virkkeen keskellä.³⁰¹

Lainauksen sanamuoto osoittaa Paavalin käyttävän juuri Septuagintaa: kansaa luonnehtiva ilmaisu καὶ ἀντιλέγοντα esiintyy ainoastaan Septuagintassa. Sille ei ole vastinetta masoreettisessa tekstissä eikä targumissa, Peshittassa tai Vulgataassa.³⁰²

Lainauksessa on jyrkkä vastakkainasettelu. Kansa on tottelematon ja vastusteleva. Käsien ojentaminen Israelin puoleen sen sijaan on rakastava ele, jota vahvistaa pysyvyyttä ja pitkämielisyyttä korostava ajanmääre ”koko päivän”. Kuuluuko Jumalan kärsivällisyys kansaansa kohtaan menneisyyteen, kuten aoristimuodot olisi helppo tulkita? Alkuperäisessä kontekstissa itsensä löydettäväksi tekeminen ja käsien ojentaminen kertovat, että Herra on jo yrittänyt kaikkensa ja nyt hänen mittansa on täynnä.³⁰³ Jos lainaus noudattaisi tätä ajatusta myös Roomalaiskirjeessä, se kertoisi, että Herran kärsivällisyys Israelin kanssa on viimein lopussa. Toisaalta, jos Paavali liittää tämänkin lainauksen omaan aikaansa samaan tapaan kuin edellisen jakeen, lainauksen aoristit on ymmärrettävä ingressiivisesti.³⁰⁴ Tällöin Jumala jatkaa jo aloittamaansa käsiensä ojentamista kansan puoleen. Jälkimmäistä tulkintaa tukee se, että luvussa 11 on selvää, ettei Jumala ole luovuttanut kansansa suhteen ja hylännyt sitä. Jakeessa 10:19 on ajatuksena, että Jumala yrittää juuri mustasukkaisuutta herättämällä houkutella kansaansa takaisin luok-

³⁰⁰ Stanley 1992, 146–147.

³⁰¹ Stanley 1992, 146–147; Wilk 1998, 43.

³⁰² Wagner 2002, 208. Tämä huomio on kiinnostava myös jakeen 20 lainauksen kannalta. Tuntuu järkevältä olettaa, että Paavali on ottanut peräkkäiset Jesajan kirjan jakeet samasta lähteestä. Jos pitää paikkaansa, että Paavali käytti heprean mukaan korjattua Septuagintan käsikirjoitusta jakeen 65:1 kohdalla, olisi myös jakeen 65:2 kohdalla voinut esiintyä korjausta. Onkin syytä kysyä, miksei jaetta 65:2 oltu korjattu heprean mukaan poistamalla ylimääräiset sanat καὶ ἀντιλέγοντα? Oliko tekstiä korjattu ainoastaan paikoittain? Johtopäätösten tekemistä vaikeuttaa epävarmuus siitä, miten sanat καὶ ἀντιλέγοντα alun perin ovat päättyneet Septuagintaan. Ks. Wagnerin esittely eri mahdollisuuksista: Wagner 2002, 208–209, viite 267.

³⁰³ Ks. Jes. 65:5–7, jossa Herra ilmoittaa maksavansa kansalleen sen rikkomukset.

³⁰⁴ Wilk 1998, 137. Toisin Koch (317 viite 2), jonka mukaan Paavali ymmärtää jakeen – alkuperäisen kontekstin mukaisesti – viittaavan jo tapahtuneisiin asioihin, evankeliumin torjumiseen ja ylipäänsä Israelin historiaan niskoittelevana kansana. Koch toisin sanoen esittää, että Paavali liittää peräkkäiset jakeet 65:1–2 paitsi eri ihmisryhmiin, myös ajallisesti eri tasoihin, niin että toinen puhuu parhaillaan käynnissä olevasta toiminnasta, toinen jo menneisyyteen kuuluvasta. Kochin tulkinnassa on ongelmallista, että Paavalilta olisi hyvin erikoista irrottaa jakeet myös ajallisesti toisistaan, sillä sille ei löydy kahden eri ’kansa’-sanankaltaista lähtökohtaa. Lisäksi ingressiivinen tulkinta sopii paremmin Roomalaiskirjeen lukuun 10, ks. tarkemmin edempänä.

seen. Silloin pakanoiden puoleen kääntyminen ja silti käsien ojentaminen Israelin puoleen ovat samanaikaista toimintaa, joka on parhaillaan käynnissä.³⁰⁵

Paavalin ajattelussa on keskeistä, että Jumala toimii eri tavalla pakanoita ja Israelia kohtaan.³⁰⁶ Päämäärä on sama, mutta Jumala kohdistaa näihin kahteen ryhmään erilaiset toimintastrategiat. Jesaja-lainaukset avaavat, tarkentavat ja kehittelevät edelleen Deut. 32:21-jakeen sisältöä. Juuri siksi, että Israel on vastaanhangoitteleva kansa, Jumalan on tarpeen herättää heissä mustasukkaisuutta. Mustasukkaisuuden aiheena on se, että Jumala ilmoittaa itsensä pakanoille, jotka eivät ole häntä etsineet, ja tekee heidät osallisiksi pelastuksesta, vaikka he ovat ”ymmärtämätön” kansa. Tarkoituksena on näin epäsuorasti voittaa Israel evankeliumin puolelle. Tästä Paavali pystyykin etenemään sujuvasti lukuun 11, jonka hän aloittaa toteamalla virhepäätelmäksi sen, että Jumala olisi hylännyt kansansa (11:1).³⁰⁷

Mitä jakeiden 19–21 lainaukset edellyttävät lukijalta, jotta ne olisivat ymmärrettävissä näin? Ensinnäkin lukijan pitäisi seurata tarkkaan Paavalin johtolauseissaan antamia viitteitä siitä, kenestä kulloinkin puhutaan. Kontekstin tuntevan lukijan pitäisi olla valmis irrottautumaan ennakkokäsityksestään, että molemmat Jesaja-lainaukset puhuvat Israelista. Kaikkien kolmen lainauksen tarkastelu yhdessä olisi tarpeen, jotta Deut. 32:21-lainauksen juonesta voisi saada selvyyden. Johtolauseiden ja Roomalaiskirjeen muiden kohtien avulla neuvokas kirjoituksia tuntematon lukija voisi saada Paavalin ajatuksesta oikean kuvan.³⁰⁸ Alkuperäisen kontekstin tuntevan lukijan puolestaan pitäisi olla vastaanottavainen ja avoin Paavalin tekemälle uudelleentulkinnalle.

3.8. Israelin selittämätön epäusko

Jakeissa 14–19a on etsitty syytä, miksi Israel ei ole tullut evankeliumille kuuliaiseksi. Ensin on pohdittu ylipäänsä uskomisen edellytyksiä ja niiden toteutumista julistajien lähettämisen osalta (14–15), sen jälkeen todettu, että ketju pettää jossain (16) ja lopulta yritetty paikallistaa ongelma kysymällä edellytysten toteutumisesta (18–19a). Jälkimmäinen kysymys liittyy kuullun evankeliumin vastaanottamiseen: Onko ongelma siinä, että Israel ei käsitä kuulemaansa evankeliumia? Miten tahansa kysymykseen vastaakaan, on huomattava, että varsinainen syy Isra-

³⁰⁵ Wilk 1998, 137.

³⁰⁶ Wilk 1998, 136.

³⁰⁷ Wilk 1998, 136–138; Wagner 2002, 216, 351–352.

³⁰⁸ Ks. Stanleyyn tekemä perusteellinen selvitys päättelyketjusta, joka johtaisi oikeaan tulokseen: Stanley 2004, 166–168.

elin epäuskolle jää joka tapauksessa avoimeksi. Vaikka, kuten edellä on esitetty, evankeliumin torjumisen taustalla olisi Israelin haluttomuus ottaa evankeliumi ymmärtäen vastaan, tämän haluttomuuden perimmäinen syy jää kuitenkin avoimeksi.³⁰⁹

Syy jää avoimeksi siksi, että inhimillisesti katsoen Israelin epäusko on täysin käsittämätöntä. Avuksi huutamisen edellytykset (10:14–15) on täytetty, Israelilla on intoa Jumalan puoleen (10:2), se tuntee lain, joka viime kädessä tähtää Kristukseen (10:4) – ja silti Kristuksesta on tullut kompastuskivi Israelille (9:32–33). Kuten Avemarie toteaa, epäuskon syy on inhimillisen toiminnan syy-seuraus-suhteiden tuolla puolen. Luvussa 10 paradoksi jää vaille ratkaisua, ja viimeisten jakeiden lainaukset lähtevätkin viemään ajatusta toiseen suuntaan. Syyn etsimisen sijaan ne kertovat Jumalan suvereenista toiminnasta. Kaikissa kolmessa lainauksessa Jumala puhuu yksikön ensimmäisessä persoonassa. Mustasukkaisuuden herättäminen toista kansaa suosimalla, itsensä ilmoittaminen niille, jotka eivät ole häntä etsineet ja käsien ojentaminen rakastavasti Israelia kohti ovat kaikki Jumalan itse valitsemia toimintatapoja. Jumalan suvereeni toiminta liittyy luvun 10 lopun lukuun 11.³¹⁰ Siinä selviää, että Jumala on myös Israelin paatumuksen takana ja että tällä paatumuksella on tarkoituksensa Jumalan suunnitelmassa (11:7–8, 25, 31–32).

³⁰⁹ Avemarie 2010, 319.

³¹⁰ Avemarie 2010, 319–320.

4. Lainausten käsittely ja käyttö

Jakson 10:5–21 17 jakeessa on 13 lainausta kymmenestä eri Vanhan testamentin kohdasta.³¹¹ Noin 40 prosenttia jaksen sanoista kuuluu lainauksiin. Jo tästä voidaan nähdä, että lainaukset ovat olennainen osa Paavalin argumentaatiota. Tässä pääluvussa kootaan yhteen edellisissä luvuissa tehdyt huomiot Paavalin lainauksissa käyttämästä tekstistä, lainausten sanamuodon muuttamisesta ja siitä, mitä tarkoitusta lainaukset palvelevat Paavalin argumentaation kokonaisuudessa.

4.1. Lainausten Vorlage

Kymmenessä Paavalin 13 lainauksesta on ilmeistä, että Paavalin käyttämä teksti on ollut Septuaginta, sillä sanallinen yhdenmukaisuus Septuagintan kanssa on merkittävä. Kolmessa näistä kohdista Paavali ja Septuaginta pitävät yhtä heprean sanamuotoa vastaan (10:11, 10:16 ja 10:21)³¹² ja usein Paavali seuraa sanatarkasti Septuagintaa silloinkin, kun kreikankielinen käännös on hieman epätarkka hepreaan nähden.³¹³ Toisin sanoen tutkimuksen valtavirran käsitys, että Paavali lainaa useimmiten juuri Septuagintan pohjalta, pitää pitkälti paikkaansa myös tämän jaksoson lainausten osalta.

Jakeen Lev. 18:5 kohdalla Paavalilla on mahdollisesti ollut käytössään Septuagintan sanamuodosta poikkeava käsikirjoitus, mutta koska Paavalin käyttämän lukutavan alkuperä on erittäin epävarma, on syytä välttää tekemästä pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Kahden Jesaja-lainauksen kohdalla on todennäköistä, että Paavali on käyttänyt heprean mukaan korjattua Septuagintan käsikirjoitusta. Molempien jakeiden kohdalla Septuagintan sanamuoto poikkeaa selvästi heprealaisen tekstin sisällöstä. Jakeessa Jes. 52:7 koko lauseen syntaksi on muuttunut, ja jakeessa Jes. 65:1 paralleeliset säkeenosat ovat jostain syystä vaihtaneet keskenään paikkaa. Erot ovat niin merkittäviä, että on ymmärrettävää, että kreikkalaista tekstiä on korjattu heprean mukaan. Oletusta Paavalin käyttämästä korjatusta käsikirjoituksesta tukee se, että molemmissa tapauksissa hepreaa myötäilevälle lukutavalle löytyy käsikirjoitustukea.³¹⁴ Molemmat kohdat selittyvät paremmin korja-

³¹¹ Lainauksiksi on tässä – johdantoluvussa tehdyn määritelmän mukaisesti – laskettu kaikki ne kohdat, joita edeltää eksplisiittinen johtolause, jotka on muilla tulkinnallisilla elementeillä osoitettu lainauksiksi tai jotka ovat sanasanaisia.

³¹² Room. 10:11/Jes. 28:16 ἐπ’ αὐτῶ; Room. 10:16/Jes. 52:7 κύριε; Room. 10:21/Jes. 65:2 καὶ ἀντιλέγοντα.

³¹³ Esim. Room. 10:11/Jes. 28:16 (κατασχύνθω); Room. 10:20/Jes. 65:1 (ἐμφανῆς ἐγεγόνει). Wagner 2002, 345 viite 8.

³¹⁴ Heprean mukaan korjattua lukutapaa edustavat jakeen Jes. 52:7 kohdalla 88 22° 62 90–130–311 93 86° 456 403’ ja lainaus Theodoretokselta (ks. tarkemmin s. 41 viite 159). Jakeen Jes. 65:1 koh-

tulla kreikkalaisella käsikirjoituksella kuin oletuksella, että Paavali olisi näiden jakeiden kohdalla kääntänyt suoraan hepreasta.³¹⁵ Hypoteesi korjatusta Jesaja-käsikirjoituksesta ei rajoitu Roomalaiskirjeessä vain näihin kahteen jakeeseen, vaan Paavali on todennäköisesti käyttänyt heprean mukaan korjattua tekstiä myös jakeen 9:33 lainauksessa (Jes. 28:16/8:14).³¹⁶

Tuntuu todennäköisemmältä, että 10. luvun viisi Jesaja-lainaus pohjautuvat samaan käsikirjoitukseen, kuin olettaa, että Paavali on poiminut ne erilaisia tekstimuotoja edustavista käsikirjoituskääröistä. Kumpikin vaihtoehto on kuitenkin mahdollinen. Mikäli Jesaja-lainaukset perustuvat samaan käsikirjoitukseen, tekstin tarkistaminen heprean mukaan on ilmeisesti ollut satunnaista ja suuri-piirteistä. Vain karkeimpia poikkeamia on korjattu. Tästä kertovat lainausten pienet erot ja epätarkkuudet heprealaiseen tekstiin verrattuna. Esimerkiksi Paavalin versio jakeesta Jes. 52:7 perustuu tarkistettuun sanamuotoon, mutta Jesajan kirjas-
sa vain yhdeksän jaetta myöhemmin esiintyvää kohtaa Jes. 53:1 ei ole korjattu, vaikka sekin poikkeaa hepreasta.³¹⁷

Neljästi Paavali lainaa täsmälleen Septuagintan mukaan. Kuudessa jakeessa Paavali on ilmeisesti riippuvainen Septuagintan sanamuodosta, mutta lainaus ei ole tarkka. On syytä ottaa huomioon se, että ensimmäisellä vuosisadalla käsikirjoitusten sanamuodoissa esiintyi suurta vaihtelua, ja Paavali on siten voinut tuntea säilyneiden käsikirjoitusten lukutavoista poikkeavan lukutavan. Viidessä tapauksessa kuudesta lainauksen muuttamiselle voidaan kuitenkin löytää selkeä vaikutin, kun tarkastellaan Paavalin argumentaation kokonaisuutta. Samoin on niiden kahden lainauksen kohdalla, joiden pohjana on ollut heprean mukaan tarkistettu käsikirjoitus, jonka sanamuotoa Paavali vuorostaan on muokannut. Paavalin ajatusko-

dalla: B V, koko heksaplaarinen traditio, suurin osa lukiaanista traditiota, muutama muu käsikirjoitus ja Eusebioksen ja Theodoretoksen lainaukset (s. 66–67).

³¹⁵ Ks. perustelut s. 41 ja 66.

³¹⁶ Wilk 1998, 41; Wagner 2002, 16–17 viite 60, 344–345 viite 7. Koch, Stanley, Wilk ja Wagner kannattavat kaikki ajatusta heprean mukaan korjatusta tekstistä, mutta löytävät esimerkkejä siitä Roomalaiskirjeessä hieman eri jakeista. Koch ja Stanley eivät ajattele, että jakeen Room. 10:20/Jes. 65:1 taustalla olisi heprean mukaan tarkistettu käsikirjoitus (Koch 1986, 50–51; Stanley 1992, 144–145), ja Stanley pitää jakeen Room. 9:33/Jes. 28:16/8:14 alkuperää epävarmana (Stanley 1992, 121–122.) Wilk puolestaan esittää Paavalin käyttäneen Roomalaiskirjeessä korjattua Jesaja-käsikirjoitusta myös jakeissa Room. 9:27–28/Jes. 10:22, Room. 11:26–27/Jes. 59:20 ja Room. 11:27/Jes. 27:9. Wilk 1998, 41. Jakeiden 11:26–27/Jes. 59:20 kohdalla myöskään Stanley ei sulje pois mahdollisuutta korjauksesta heprean mukaan. Stanley 166–168. Wilkin esittämät kuusi Jesajan kirjan kohtaa sijoittuvat kaikki Roomalaiskirjeessä lukuihin 9–11, minkä vuoksi hän on päättellyt, että Paavali on näitä lukuja työstäessään käyttänyt eri Jesaja-kääröä kuin yleensä. Tätä kääröä oli korjattu heprean mukaan vain paikoittain. Wilk 1998, 42. Tässä tutkimuksessa Wilkin teoriaan ei käsiteltyjen kohtien vähäisen määrän (2) vuoksi voida ottaa kantaa. Teoria tarjoaa kuitenkin järjellisen selityksen sille, miksi Paavalin *Vorlage* osoittaa ajoittain merkkejä tarkistuksista heprean mukaan.

³¹⁷ Wilk 1998, 41–42.

konaisuudelle muutoksista on etua. On siis uskottavampaa, että Paavali on muutosten takana kuin olettaa kyseessä olevan kadonnut – siis täysin hypoteettinen – lukutapa. Paavali muokkaa sekä Septuagintaan että heprean mukaan tarkistettuun tekstiin pohjautuvien lainausten sanamuotoja.

Taulukko 1. Lainausten <i>Vorlage</i> ja Paavalin tekemät muutokset		
<u>Room.</u>	<u>Lainaus</u>	<u><i>Vorlage</i></u>
10:5	Lev. 18:5	Todennäköisesti LXX, jonka sanamuotoa muutettu jo ennen Paavalia (muutos relatiivilauseessa).
10:6	Deut. 8:17/9:4	Sanatarkka LXX.
10:6	Deut. 30:12	LXX, mutta Paavalin muutos: poistettu ἡμῖν.
10:7	Deut. 30:13	LXX, mutta Paavali muokannut vahvasti (syynä kristologinen tulkinta).
10:8	Deut. 30:14	LXX, mutta sanajärjestyksessä muutos ja sana σφόδρα puuttuu. Muutosten alkuperä epävarma.
10:11	Jes. 28:16	LXX, mutta kaksi tod. näk. Paavalin muutosta: lisätty πᾶς ja aikamuoto futuuri. Lainattu aikaisemmin (9:33).
10:13	Joel 2:33	Sanatarkka LXX. Välissä γὰρ, joka ei lisäys lainaukseen.
10:15	Jes. 52:7	Mahdollisesti heprean mukaan tarkistettu LXX + haplografia + Paavali muuttanut tarkoituksella.
10:16	Jes. 53:1	Sanatarkka LXX.
10:18	Ps. 18:5	Sanatarkka LXX.
10:19	Deut. 32:21	LXX, mutta Paavalin muutokset: pronominit mon. 3. p. sijaan mon. 2.p. ja sanan καὶ γὰρ tilalla ἐγώ.
10:20	Jes. 65:1	Todennäköisin selitys: heprean mukaan tarkistettu LXX ja Paavali vaihtanut paralleeliset säkeet.
10:21	Jes. 65:2	LXX, mutta Paavalin muutos: ὅλην τὴν ἡμέραν lauseen alkuun.

4.2. Paavalin tekemät muutokset

Jaksoon 10:5–21 kuuluvista 13 lainauksesta seitsemän kohdalla on todennäköistä, että Paavali on muokannut niiden sanamuotoa.³¹⁸ Näistä viidessä tapauksessa *Vorlage* on Septuaginta, kahdessa heprean mukaan tarkistettu käsikirjoitus. Yksityiskohtainen argumentaatio ja viitteet tutkimuskirjallisuuteen on esitetty edellisissä luvuissa. Seuraavaksi Paavalin tekemiä muutoksia tarkastellaan kootusti.

4.2.1. Lyhentäminen ja sanojen poistaminen

Paavali lainaa usein valikoidusti vain osan Septuagintan virkkeestä, ja lainatesaan pitkää kokonaisuutta hän ei epäröi lyhentää sitä myös keskeltä.³¹⁹ Selvin esimerkki tästä on jakeiden Deut. 30:12–14 typistäminen niin, että Paavali poistaa järjestelmällisesti kaikki maininnat lain noudattamisesta. Peräkkäisiä jakeita Jes. 65:1–2 lainatessaan Paavali poistaa jakeen 65:1 jälkipuoliskon. Tarkoituksena lie-nee tällä kertaa lainauksen lyhentäminen, sillä 65:1b ei sinänsä olisi haitaksi Paavalin ajatuksenkululle.

Paavalin argumentaation kannalta merkittävä esimerkki lainauksen lyhentämisestä keskeltä on jakeen Jes. 52:7 lainaus, jossa apostoli poistaa Jerusalemin vuoriin viittaavat sanat. Evankeliumin julistusta ei näin ole maantieteellisesti rajattu. Toinen esimerkki on edunsaajien (ἡμῖν 'meille') poistaminen Deut. 30:12–13 -lainauksesta, mikä mahdollisesti auttaa välttämään persoonapronominien viitaussuhteisiin liittyvän hämmennyksen.

4.2.2. Sanojen tai kieliopillisten muotojen vaihtaminen

Paavali saattaa vaihtaa kieliopillisia muotoja tai kokonaisia sanoja toisiksi. Huomattava esimerkki tästä on jakeen Deut. 32:21 persoonapronominien vaihtaminen monikon kolmannesta monikon toiseen persoonaan. Syy on ilmeisesti tyylikkyys ja retorinen vaikuttavuus. Samassa jakeessa Paavali lyhentää yhdistelmän καὶ γὰρ muotoon ἐγὼ todennäköisesti sulavoittaakseen siirtymää johtolauseesta lainaukseen. Jakeen Jes. 52:7 yksinäinen sanantuoja puolestaan vaihtuu evankeliumin julistajien joukoksi, kun Paavali vaihtaa yksiköllisen partisiippimuodon monikolli-

³¹⁸ Kaksi tapausta (Lev. 18:5 ja Deut. 30:14) on liian epävarmaa, jotta niistä voisi tehdä johtopäätöksiä. Muokattujen lainausten määrää voi verrata Kochin ja Stanley'n havaintoihin Paavalin kaikkien kirjeiden lainauksista. Stanley esittää, että Paavali on hyvin todennäköisesti muuttanut käyttämänsä käsikirjoituksen sanamuotoa 50:ssä niistä 83 jakeesta, joissa hän käyttää lainauksia. Stanley 1992, 259–260, ks. erityisesti viite 31. Stanley'n kriteerit muokkauksen havaitsemiseksi: 51–61. Kochin mukaan Paavali muuttaa käyttämistään 93 eri lainauksesta 52:n sanamuotoa. Ks. Kochin tapa laskea lainaukset Koch 1986, 33, 186–187.

³¹⁹ Välimerkit luonnollisesti perustuvat modernien tekstieditioiden laatijoiden näkemykseen. Usein tekstissä on kuitenkin hahmotettavissa ajatuskokonaisuus, jota Paavali ei kuitenkaan välttämättä lainaa kokonaan.

seen. Tämä mahdollistaa sen, että Paavali voi kätevämmiin liittää lainauksen omaan ja työtovereidensa lähetystoimintaan. Motiivi jakeen Deut. 30:13 uudelleenmuokkaukseen niin, että meren ylittäminen muuttuu syvyyteen laskeutumiseksi, lienee kristologinen.

4.2.3. Sanan lisääminen

Yhden kerran käsiteltyssä jaksossa Paavali lisää lainaukseen sanan. Sanan $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ lisääminen lainauksen Jes. 28:16 alkuun (Room. 10:11) tuo merkittävää lisätukea Paavalin jakeessa 10:12 seuraavalle väitteelle, että pelastuksen perusteet ovat samat kaikille.

4.2.4. Sanajärjestyksen muuttaminen

Useamman kerran Paavali näyttää muuttaneen lainauksen sanajärjestyksestä. Sanajärjestykseen liittyvät muutokset ovat usein epävarmoja, koska on vaikeaa saada selvyys Paavalin käyttämästä tekstistä. Todennäköisesti kuitenkin juuri Paavali vaihtaa ilmaisun ὅλην τὴν ἡμέραν lauseen keskeltä sen alkuun lainauksessa Jes. 65:2 ja kääntää jakeen Jes. 65:1 paralleeliset säkeet niin, että niistä positiivisemmän kuuloinen on ensimmäisenä. Molempien muutosten tehtävä on viime kädessä korostaa Jumalan ihmisiin kohdistuvan toiminnan armollisuutta. Sanajärjestyksestä muuttamalla Paavali muuttaa hienovaraisesti lainauksen painotusta ja muokkaa sitä näin haluamaansa suuntaan. Nämä kaksi muutosta ovat samaan aikaan sekä retorisia että teologisia.

4.2.5. Yhteenveto Paavalin tekemistä muutoksista

Paavalin tekemät muutokset liittyvät lainausten uuteen kontekstiin Paavalin tekstissä. Välillä muutokset ovat puhtaasti muodollisia. Silloin ne pyrkivät sovittamaan lainauksen paremmin välittömään tekstiyhteyteen, jolloin kieliopillisia muutoksia on muokattu. Tällaiset muutokset kattavat kuitenkin käsitellyn jakson lainauksiin tehdyistä muokkauksista vain pienen osan.³²⁰ Osa muutoksista on luonteeltaan retorisia.³²¹ Ne muun muassa lisäävät kirjeen tyylikkyyttä ja vaikuttavuutta. Huomattava osa³²² voidaan kuitenkin lukea sisällöllisten muutosten piiriin. Sisällöllinen muutos parantaa lainauksen käytettävyyttä ja todistusvoimaa Paavalin ar-

³²⁰ Esim. Room. 10:6/Deut. 30:12 (sanon ἡμῖν poisto) tai Room. 10:19/Deut. 32:2 (καὶ γὰρ muotoon ἐγώ).

³²¹ Room. 10:19/Deut. 32:21 (persoonapronominien vaihto); Room. 10: 20–21/Jes. 65:1, 2 (sanajärjestyksen muuttaminen).

³²² Room. 6–8/Deut. 30:12–14; Room. 10:11/Jes. 28:16; Room. 10:15/Jes. 52:7; Room. 10:20–21/Jes. 65:1, 2.

gumentaatiassa. Sen motivaatio on usein teologinen. Tällainen muutos on aina tarkoituksenmukainen: se liittyy siihen, miten Paavali käyttää lainausta ja mitä hän haluaa sen avulla tuoda ilmi.

Ei useinkaan ole mielekästä sanoa, että Paavali muokkaustoimenpiteillään varsinaisesti muuttaisi lainauksen merkitystä. Tämä tarkoittaisi, että lainaukselle voitaisiin hahmotella jokin absoluuttinen merkitys. Lainattava kohta on aina si-doksissa kontekstiinsa, ja kun konteksti muuttuu, lainaus saa uusia merkityksiä. Lainaukselle voidaan kuitenkin hahmotella sen alkuperäisen kirjallisen kontekstin³²³ mukainen merkitys ja verrata sitä lainauksen tehtävään sen uudessa kontekstissa eli Roomalaiskirjeessä.

Tulkintaa ohjaavalla johtolauseella ja hienovaraisella muokkauksella Paavali voi sijoittaa lainauksen kirjeeseensä niin, että se palvelee eri tarkoitusta kuin alkuperäisessä kontekstissään. Näin lain käsky muuttuukin Kristukseksi (Deut. 30:12–13/Room. 10:6–7) ja Jesaja saa todistaa Paavalin lähetystoiminnan laajuuden puolesta (Jes. 52:7/Room. 10:15). Joidenkin lainausten kohdalla on vaikea välttää johtopäätöstä, että Paavali ei ole erityisen kiinnostunut siitä, mitä lainaukset alkuperäisessä kontekstissään ilmaisivat. Tämä ei tarkoita sitä, ettei Paavali olisi tuntenut jakeiden kontekstia. Kyse on ennemminkin niin perustavanlaatuisesta kirjoitusten uudelleentulkinnasta Paavalin kokemusten, teologian ja oman lähetysnäyn valossa,³²⁴ että alkuperäisen kirjallisen kontekstin merkitys on syrjäytynyt. Hyvä esimerkki tästä on, kuinka Paavali ymmärtää monien kirjoitusten kohtien viittaavan pakanoihin tai samaan aikaan sekä Israeliin että pakanoihin, kun taas historialliskriittisesti suuntautunut tutkija näkee niiden puhuvan vain Israelista. Jakeiden Jes. 65:1–2 erottaminen toisistaan niin, että 65:1 puhuu Jumalan toiminnasta pakanoita, 65:2 puolestaan Israelia kohtaan, on hyvä esimerkki rajusta uudelleentulkinnasta. Jakeet 10:11 ja 10:13 taas ovat esimerkkejä siitä, kuinka Paavali laajentaa Israelille annetun lupauksen koskemaan myös pakanoita: Israelin uskovien pelastuksen lupaavat Jesaja ja Joel päätyvät saarnaamaan universaalia uskon kautta pelastumista.³²⁵ Psalmin 18 käyttäminen kristillisen evankeliumin julistustyön yhteydessä niin, että sanoman julistajat vaihtuvat luonnonvoimista lähetystyöntekijöiksi, kertoo siitä, että Paavali ei ole ollut kiinnostunut alkuperäisen kontekstin merkityksestä.

³²³ Tässä tarkoitan alkuperäisellä kirjallisella kontekstilla Paavalin lainaamaa lähdetekstiä. Alkuperäinen kirjallinen konteksti voisi olla esimerkiksi luku Jes. 52.

³²⁴ Wagner 2002, 357.

³²⁵ Wagner 2002, 357. Ks. samanlaisesta tulkinnasta myös jakeet Room. 9:25–26 (Hoos. 2:23/1:10). Wagner 2002, 357 viite 44.

4.2.6. Paavali ja ympäröivän kulttuurin lainauskäytännöt

Useissa tapauksissa lainauksen tuntenut lukija olisi huomannut, että sitä on muokattu.³²⁶ Paavali ei selvästikään pyri salaamaan sitä, että tulkitsee ajoittain lainauksen sanamuotoja.³²⁷ Jos Paavali olisi ollut ainoa, joka harrasti sanamuotojen muokkaamista oman argumentaationsa tukemiseksi, hän ehkä olisi nähnyt enemmän vaivaa menettelynsä peittämiseksi välttääkseen pahennuksen aiheuttamista. Tulkinnallisten muutosten tekeminen lainauksiin vaikuttaa kuitenkin olleen mahdollinen ja melko levinnyt käytäntö sekä juutalaisessa että kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa.³²⁸ Vaikka juutalaisuuden piirissä oli monia tekstilajeja, joiden lainauskäytäntö on varsin tarkka, löytyy juutalaisesta ajanlaskun molemmin puolin laaditusta kirjallisuudesta useita esimerkkejä lainauksen sanamuodon muuttamisesta.³²⁹

Samat lainauksen muokkaamiseen liittyvät ilmiöt ovat pääpiirteissään löydettävissä sekä juutalaisesta että kreikkalais-roomalaisesta kirjallisuudesta.³³⁰ Sananansaisen lainaamisen ohella sama kirjoittaja saattaa lainata tekstejä tulkitsevasti eli muokata niitä uuden kontekstin ja tarkoituksensa mukaan. Lainausta muokattaessa yleisin tapa on poistaa tulkinnan tai retoriikan kannalta hankalia tai tarpeettomia kohtia. Muita yleisiä muutoksia ovat kieliopillisten muotojen muuttaminen, jotta lainaus sopisi paremmin uuteen kielelliseen kontekstiin, epäselvien tai ongelmallisten sanojen korvaaminen sopivammilla ilmaisuilla ja sanajärjestyksen

³²⁶ Esim. lainauksen Deut. 30:13 tai 32:21 muokkaus olisi ilmeistä jokaiselle jakeet tuntevalle.

³²⁷ Erityisen huomiota herättävää on jakeen Jes. 28:16 lainaaminen eri muodossa kuin hieman aikaisemmin Roomalaiskirjeessä (9:33/10:11).

³²⁸ Tuokaudun seuraavassa Stanley (1992, 264–345) tekemiin havaintoihin. Stanley tutkimuksessa auktoritatiivisia tekstejä ovat kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa Ilias ja Odyssia, juutalaisuuden piirissä myöhemmin heprealaiseen kaanoniin luetut tekstit. Kreikkalais-roomalaista kirjallisuutta edustaa Stanley otoksessa yhteensä viisi kirjoitusta ajanlaskun vaihteesta ja ensimmäiseltä vuosisadalta (Strabonilta, Longinokselta, Herakleitoselta ja Plutarkhokselta), juutalaista kirjallisuutta puolestaan joukko Qumranin tekstejä (ei *peshet*-kirjallisuutta), laaja valikoima apokryfeja, nk. pseudepigrafia ja muuta intertestamentaarista kirjallisuutta (esihasmonealaiselta, hasmonealaiselta ja roomalaisajalta) sekä osa Filonin tuotannosta. Ks. tarkemmin Stanley 1992, 294–336. Vaikka kreikkalais-roomalaista kirjallisuutta edustavien teosten määrä ei ole suuri eikä Stanley käsittelemä juutalainen kirjallisuus kata läheskään kaikkea materiaalia, Stanley tutkimus pystyy joka tapauksessa antamaan suuntaviivoja siitä, miten lainauksia voitiin käsitellä.

³²⁹ Stanley 1992, 292–335.

³³⁰ Toisenlaiseen tulokseen on päätenyt Koch, joka ei ensinnäkään pidä vertailua kreikkalais-roomalaiseen kirjallisuuteen mielekkäänä auktoritatiivisten tekstien erilaisuuden vuoksi ja, toiseksi, ei löydä Paavalin lainauskäytännölle juutalaisuudesta mitään muuta vertailukohtaa kuin Damaskon kirjan. Kochin mukaan Paavalin lainauskäytäntö eroaa huomattavasti tarkkaan säädellystä juutalaisesta kirjoitusten tulkinnasta Koch 1986, 190–198. Kochin tarkasteleman juutalaisen kirjallisuuden määrä on kuitenkin huomattavasti vähäisempi kuin Stanley tutkimuksessa, mikä selittää kahden tutkijan erilaiset johtopäätökset. Wilkin (1998, 59 viite 5, 204–205) arvio, että Jesajan kirjan lainauksen muuttamiselle ei juuri löydy juutalaisia paralleelleja, koskee vain Jesaja-lainauksia.

muuttaminen tietyn lauseenosan korostamiseksi. Toisinaan sanoja voidaan myös lisätä lainauksen merkityksen selventämiseksi.³³¹

Tämä kaikki kertoo kirjallisesta kulttuurista, jossa tulkitsevien elementtien yhdistäminen lainauksen sanamuotoon oli – ainakin tiettyjen kirjallisuudenlajien kohdalla – jokseenkin yleinen ja hyväksytty tapa tukea omaa argumentaatiota.³³² Paavali siis osoittautuu tässä suhteessa oman aikansa lapseksi. Silloin ei ole syytä olettaa, että myöskään Paavalin lukijat olisivat pahastuneet Paavalin lainausten tulkinnallisesta vapaudesta. Tämä lienee selitys sille, että Paavali ei yritä peittää tekemäänsä muokkaustyötä.³³³

Vaikuttaa siltä, että Paavalin lainauskäytäntö ei juurikaan eroa aikaisten käytännöstä siinä, millä tavoin hän muuttaa sanamuotoja, mutta kylläkin siinä, kuinka usein hän näitä muokkauksia tekee.³³⁴ Tämä kertoo Paavalin olevan erityisen tarkka sen suhteen, että lainaus välittää juuri hänen haluamansa merkityksen. Juuri siksi, että Paavalin argumentaatio tukeutuu pitkälti lainausten käyttöön, hänen on tärkeää varmistaa niiden ymmärrettävyys ja soveltuvuus.³³⁵

4.3. Johtolauseet

Lainausten muokkaamisen ohella myös johtolause auttaa Paavalia liittämään lainaukset argumentaatioonsa. Luvussa 10 Paavali johdattaa lainauksiin lähes aina johtolauseella, joista osa on muodollisia ja muistuttaa juutalaisessa kirjallisuudessa yleisesti käytettyjä formeleita: λέγει γὰρ ἡ γραφή, Ἡσαΐας γὰρ λέγει sekä ennen kaikkea Paavalilla useasti toistuva καθὼς γέγραπται. Toisten lainausten kohdalla Paavali on muotoillut vapaasti ja luovasti tarkoitukseen sopivan johtolauseen. Johtolauseen muodollisuuden aste ei näytä korreloivan lainauksen sana-

³³¹ Stanley 1992, 337, 343–346. Ks. tarkempi erittely yksittäisistä kohdista 267–337.

³³² Stanley itse tulkitsee havaintojaan rohkeammin ja toteaa lainausten muokkaamisesta: ”Such broad-based agreement on such a common matter must be regarded as *strong evidence* for a *general cultural and literary ethos* in which incorporating interpretive elements into the wording of a quotation was considered a *normal* and acceptable means of advancing one’s argument.” (Kursiivi tekijän.) On kuitenkin syytä ottaa huomioon Stanley analysoiman tekstimäärän rajallisuus. Stanley tekemät päätelmät näyttävät uskottavilta ja hän on joka tapauksessa onnistunut todistamaan, että lainausten muokkaaminen ei ollut harvinainen käytäntö, mutta arvio muokkaamisen ”normaaliudesta” vaatisi tuekseen vieläkin tarkempaa pohdintaa, onko käsitelty otos teksteistä edustava.

³³³ Stanley 1992, 337, 342–343, 348. Stanley päätelee: ”Clearly the authors studied here felt no concern that their readers might accuse them of dishonesty or impugn their integrity as a result of their relatively ”free” approach to the wording of their respective *Vorlagen*. Nothing could show more clearly the social acceptability of the various adaptive techniques identified in the present study.” Stanley 1992, 348.

³³⁴ Stanley laskelmissa Paavali muuttaa lainauksen sanamuotoa 60 % tapauksista, vrt. esim. Plutarkhos 52 %, Longinos 50 %, Damaskon kirja 58 %. Stanley 1992, 348–349. Stanley tulosten yleistämisestä ks. yllä alaviite 333.

³³⁵ Koch 1986, 189, 197, 285; Stanley 1992, 348–349. Samoin Jesaja-lainausten osalta Wilk 1998, 59.

tarkkuuden kanssa, vaan juhlallista ja vakiintunutta johdantoformelia voi seurata epätarkka lainaus (10:15), ja toisaalta sanatarkalta lainaukselta johtolause voi puuttua kokonaan (10:13, 18).³³⁶

Jaksossa 10:5–21 Paavali mainitsee varsin usein raamatullisen kirjan oletetun kirjoittajan nimen. Hänen käytäntönsä ei tosin ole systemaattinen. Esimerkiksi jakson viidestä Jesaja-lainauksesta hän mainitsee kirjoittajan kolmen kohdalla, kun taas kaksi muuta hän esittelee vain kirjoituksen sanana. Kohtaa Deut. 30:12–14 lainatessaan Paavali esittelee lainauksen lausujaksi Mooseksen sijaan personifioitua uskonvanhurskauden. Tällä hätkähdyttävällä johtolauseella ei ole vertailukohtia Paavalin kirjeissä.³³⁷

Taulukko 2. Johtolauseet jakeissa 10:5–21

10:5 (<i>Lev. 18:5</i>)	Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι
10:6 (<i>Deut. 8:17/9:4, 30:12–14</i>)	ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· 10:6b: μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· = Deut 8:17/9:4 (ei johtolause, vaan osa uskonvanhurskauden puhetta, johdattaa varsinaiseen lainaukseen jakeista Deut. 30:12–14.) 10:8: ἀλλὰ τί λέγει; (Paavalin omaa puhetta, 10:6b:n vastapainona)
10:11 (<i>Jes. 28:16</i>)	λέγει γὰρ ἡ γραφή·
10:13 (<i>Joel 2:32</i>)	Ei johtolauseetta, mutta lainauksen erottamiseksi lisätty sana γὰρ. Lainaus sanatarkka.
10:15 (<i>Jes. 52:7</i>)	καθὼς γέγραπται·
10:16 (<i>Jes. 53:1</i>)	Ἡσαΐας γὰρ λέγει·
10:18 (<i>Ps. 18:5</i>)	Ei johtolauseetta, lainaus sanatarkka.
10:19 (<i>Deut. 32:21</i>)	πρῶτος Μωϋσῆς λέγει·
10:20 (<i>Jes. 65:1</i>)	Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει·
10:21 (<i>Jes. 65:2</i>)	πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει·

³³⁶ Tämä huomio luvun 10 käytännöstä on yhtäpitävä Stanleyyn (1992, 254) johtopäätöksen kanssa, että johdantoformeli ei kerro mitään Paavalin suhtautumisesta lainaukseen.

³³⁷ Personifikaatiosta retorisenä keinona sen sijaan löytyy esimerkkejä muualta, ks. s. 18 alaviite 57.

Välillä Paavali lisää nimen perään jonkin selittävän tai tulkitsevan kommentin. ”πρῶτος Μωϋσῆς λέγει” sisältää temporaalisen tai puhujien järjestykseen liittyvän lisämääreen. ”Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει” auttaa kuulijaakin huomaamaan Jesajan sanoman rohkeuden. ”Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι” puolestaan ilmaisee kyseessä olevan aiheen.

Kahden lainauksen kohdalla (10:13, 18) johtolause puuttuu, mutta molemmat ovat täysin sanatarkkoja lainauksia Septuagintasta. Jakeessa 10:13 johtolauseen puuttuminen tuskin tarkoittaa, että lainaus ei ole Paavalille merkittävä tai että hän kyseenalaistaisi Joelin kirjan auktoriteetin, sillä lainaus tukee keskeisellä tavalla Paavalin väitettä, että kreikkalainen ja juutalainen pelastuvat samalla perusteella. Johtolauseeton lainaus jakeesta Ps.18:5 sen sijaan ei niinkään nojaa kirjoitusten arvovaltaan, vaan tarjoaa Paavalille ilmaisuvoimaisen kielen kuvata evankeliumin leviämistä, mistä lisää edempänä. Joel-lainausta on lähes mahdotonta erottaa Paavalin omasta tekstistä, mikäli lainausta ei tunnista, kun taas psalmin persoonapronominien epäsovpiuus lähikontekstin kanssa auttaisi hahmottamaan, että tekstiosuus on ulkopuolisesta lähteestä.

Yhteenvetona voidaan todeta, että luvussa 10 johtolause on keskeinen keino auttaa lukijaa tunnistamaan sitä seuraava tekstiosuus kirjoitusten tai tietyn kirjoittajan sanaksi ja ohjata häntä tulkitsemaan lainaus Paavalin tarkoittamalla tavalla.

4.4. Lainausten tehtävä

Edellisissä pääluvuissa on havaittu, että lainauksilla on erilaisia tehtäviä Paavalin argumentaatiossa. Tässä esitetyt huomiot ovat riippuvaisia siitä, miten olen aikaisemmissa luvuissa tulkinut Paavalin ajatuksenjuoksua.

4.4.1. Väitteen vahvistaminen ja oikeaksi osoittaminen

Paavali käyttää lainauksia osoittamaan, että se, mitä hän esittää, on kirjoitusten mukaista. Lainausten tarkoituksena on tällöin vahvistaa ja osoittaa oikeaksi Paavalin itsensä muotoilema väite. Jaksossa 10:5–21 tästä on kolme esimerkkiä.

Lainaukset Jes. 28:16 ja Joel 2:32 on sijoitettu argumentaatioon niin, että ne tukevat samaan aikaan useampaa samaan suuntaan vievää, mutta eri tavoin muotoiltua väitettä. Paavalin tekemän muokkauksen³³⁸ seurauksena lainaukset ovat muodoltaan hyvin samanlaisia, mikä lisää niiden yhteispelin vakuuttavuutta. Ensinnäkin kumpikin vahvistaa yhden jakeen Room. 10:10 paralleelisista väitteistä

³³⁸ Sanan πᾶς lisääminen jakeeseen Jes. 28:16, ks. s. 34–35.

oikeaksi. Jes. 28:16 tukee jakeen 10a väitettä, että sydämen usko johtaa vanhurskauteen, Joel 2:32 vastaavasti 10b:n väitettä, että suun tunnustus johtaa pelastukseen. Molempien lainausten sana $\pi\alpha\varsigma$ puolestaan toimii todisteena jakeen 12 ajatukselle, että juutalainen ja kreikkalainen pelastuvat samalla perusteella. Jae 12 on näin kahden kirjoituksien antaman todistuksen kehystämä, mikä antaa huomattavaa lisäuskottavuutta Paavalin rohkeasti muotoilemalle, joskaan ei uudelle väitteelle. Samaan aikaan lainausten voi ajatella viittaavan jakeen 10:4 väitteeseen Kristuksesta vanhurskauteen *jokaiselle uskovalle*. Seuraavassa havainnollistuksessa toisiinsa rinnastuvat ilmaisut on korostettu samalla muotoilulla.³³⁹

10:4 Kristus vanhurskaudeksi *jokaiselle* ($\pi\alpha\forall\tau\iota$) *uskovalle*.

10:10a Sydämellä uskomisen johtaa vanhurskauteen.

10:10b Suulla tunnustaminen johtaa pelastukseen.

10:11 ”***Yksikään*** ($\pi\alpha\varsigma$), joka uskoo häneen, ei joudu häpeään.” (Jes. 28:16)

10:12 ***Juutalainen ja kreikkalainen*** pelastuvat samoilla perusteilla.

10:13 Sillä ”***jokainen*** ($\pi\alpha\varsigma$), joka huutaa avuksi Herran nimeä, pelastuu.” (Joel 2:32)

Argumentaation rakenne vaikuttaisi olevan tarkkaan harkittu. Toimisiko Paavalin argumentaatio ilman lainauksia? Se olisi kyllä muodoltaan eheää ja johdonmukaista, sillä tässä lainaukset eivät sisällä väitteitä tai perusteita, vaan ainoastaan tukevat Paavalin itsensä muotoilemia ajatuksia kirjoitusten auktoriteetilla. Lainaukset lisäävät kuitenkin merkittävästi Paavalin soteriologisten väitteiden vakuuttavuutta. Erityisesti väite siitä, ettei juutalaisella ja kreikkalaisella ole pelastuksen suhteen eroa, voisi herättää kysymyksiä, jollei se kahden kirjoituksen sanan välissä näyttäisi täysin luontevalta johtopäätökseltä. Lainauksen teho ei ole sidottu Paavalin tekemään lainausten yhdenmukaistamiseen. Kokonaisuus toimisi Septuagintan sanamuodoillakin, mutta jakeiden retorinen vaikuttavuus lisääntyy siitä, että lainaukset muodoltaan ovat symmetrisiä.

Toinen esimerkki Paavalin väitteen vahvistamisesta kirjoituksilla on jakeessa 10:16. ”Mutta kaikki eivät ole tulleet kuuliaisiksi evankeliumille”, Paavali toteaa oman kokemuksensa pohjalta. Israel ei kokonaisuudessaan ole ottanut evankeliumia vastaan. Tämä on kummallista siinä mielessä, sillä Paavali on juuri antanut

³³⁹ Jakeiden 10:11 ja 10:13 lainauksia lukuun ottamatta virkkeet ovat parafraaseja jakeiden sisälöstä.

ymmärtää, että evankeliumin julistajia kyllä on lähetetty matkaan. Paavali kutsuu Jesajan todistamaan, että silti Israel tosiaan on torjunut sanoman, joka olisi sille pelastukseksi: ”Herra, kuka on uskonut meidän sanomamme?” (Jes. 53:1). Samaan aikaan lainauksen pettynyt, Herralle osoitettu retorinen kysymys tuo Paavalin sanomalle tiettyä dramaattisuutta. Se, että Paavali linkittää kokemuksensa kirjoituksiin, luo mielikuvan, että Paavalin ja hänen aikalaistensa kokemus on osa kirjoitusten ”juonta”.

4.4.2 Lainaukset Paavalin oman muotoilun sijaan

Kolmen edellä käsitellyn lainauksen poistaminen Paavalin argumentaatiosta ei haittaisi sen seuraamista. Toisin on jakson muiden lainausten kohdalla. Niillä Paavali ei tue itse muotoilemaansa väitettä, vaan hän käyttää lainauksia oman muotoilunsa asemesta. Antamalla lainauksen puhua Paavalin ei tarvitse ilmaista asiaa omin sanoin, mikä joissain tapauksissa saattaa ennaltaehkäistä kuulijoiden vastaväitteitä.³⁴⁰ Paavalin on mahdollista käyttää lainauksia tehokkaasti omien sanojensa korvikkeena, sillä johtolauseet ja muut tulkitsevat elementit ohjaavat lukijaa tulkitsemaan lainausta Paavalin tarkoittamalla tavalla.

4.4.2.1. Lainaus ilmaisee vanhurskauden periaatteen

Jakeissa 10:5–8 Paavali esittelee ja asettaa vastakkain kaksi erilaista vanhurskauden lajia. Molempien sisältö ilmenee lainauksista. Paavalin omaa muotoilua ovat vain johtolauseet ja ”se on” -tulkintalauseet. Lainausten tehtävä ei ole tukea Paavalin omia väitteitä, vaan jakeissa 10:5–8 argumentaatio etenee lainausten kautta: Paavali ohjaa lukijaa tulkitsemaan lainauksia tietyistä näkökulmasta, niin että lainaukset ilmaisevat Paavalin ajatuksen.

Laista tulevan vanhurskauden toimintaperiaate ilmenee Lev. 18:5-lainauksesta: ”*Se ihminen, joka tekee ne, saa elää niissä.*” Vapaa parafraasi lainauksesta siten, kuin Paavali sen näyttää tarkoittavan, kuuluu: Lain käskyihin sitoutuvan ihmisen eksistenssiä määrää laki. Toisen vanhurskaustyyppin periaate sen sijaan ilmenee personifioitun uskonvanhurskauden lausumassa Deuteronomium-lainauksessa ja Paavalin välikommenteissa.³⁴¹ Lainaus selityksineen ilmaisee, että sana Kristuksesta on lähellä, valmiina uskottavaksi ja tunnustettavaksi. Kristus on jo toiminut ratkaisevalla tavalla, ja ihmiselle jää tehtäväksi vain vanhurskauteen

³⁴⁰ Samaan tapaan Stanley 2004, 173–174.

³⁴¹ ”Älä sano sydämessäsi (Deut. 8:17/9:4): ’Kuka voi nousta taivaaseen?’” (Deut. 30:12) Se on: tuomaan Kristuksen alas. ”Tai: ’Kuka voi laskeutua alas syvyyksiin?’” (Deut. 30:13) Se on: tuomaan Kristuksen ylös kuolleista. Vaan mitä se puhuu? ”Sana on lähellä sinua, sinun suussasi ja sinun sydämessäsi.” (Deut. 30:14). Se on: uskon sana, jota julistamme.

johtavan sanan uskomisen ja tunnustaminen. Lainausta itsessään ei ehkä ole näin yksiselitteinen, mutta Paavalin omin sanoin muotoiltu jatko jakeissa 10:9–10 ohjaa tulkitsemaan sen näin.

Molempien lainausten johtolauseilla on suuri merkitys. Ilman niitä olisi epäselvää, että kyse on ylipäänsä vanhurskaudesta, saati sitten kahdesta erilaisesta sellaisesta. Lisäksi lainaus jakeista Deut. 30:12–14 jäisi johtolauseesta huolimatta irralliseksi kokonaisuudeksi, jollei Paavali vähä vähältä antaisi lainauksen sanoille kristologista tulkintaa. Tästä nähdään, kuinka lainauksen ja Paavalin antamien tulkintavihjeiden yhteispeli on ratkaisevaa.

Eikö Paavali olisi voinut muotoilla tarkoitustaan selkeämmin omin sanoin? Toisaalta argumentaatiostrategia, jossa Paavali tuo ajatuksensa esiin itse muotoilemiensa väitteiden sijaan kirjoituksia tulkitsemalla, on omiaan tukemaan mielikuvaa, että hänen ajatuksensa ovat kirjoituksille uskollisia. Molempien vanhurskauden lajien sisin olemus löytyy kirjoituksista, mutta vain uskonvanhurskaus saa Paavalin argumentaatiossa positiivisen tulkinnan. Mahdollisesti Paavalille on erityisen tärkeää osoittaa, että uskonvanhurskauden periaate nousee kirjoituksista itsestään, ja siksi Deut. 30:12–14 saa aiemmin Roomalaiskirjeessä käytettyjen kirjoitusten kohtien ohella (Hab. 2:4; Gen. 15:6) todistaa uskonvanhurskauden puolesta.

4.4.2.2. Lainausta vahvistaa Paavalin ja lukijan kokemuksen

”Mutta kuinka ketkään voivat julistaa, ellei heitä ole lähetetty?” kuuluu uskon edellytyksiä pohtivan ketjun viimeinen kysymys jakeessa 10:15. Kuulija täydentää vastauksen: eivät mitenkään. Paavali lainaa seuraavaksi jaetta Jes. 52:7 osoittaakseen, että huoli on turha, sillä julistajia on lähetetty: ”Kuten on kirjoitettu: *’Kuinka suloiset ovat hyvän sanoman julistajien jalat!’*” Lainausta ei alkuperäisessä sanamuodossaan olisi kovinkaan vakuuttava todiste, mutta Paavalin tekemän muokkauksen seurauksena se on helpompaa liittää Paavalin ja hänen lukijoidensa kokemukseen, että kristityt lähetystyöntekijät ovat asianmukaisesti lähetettyinä liikkeellä. Lainausta siis vahvistaa Paavalin ja lukijoiden oman kokemuksen ja osoittaa samalla, että yksi uskomisen edellytyksistä on täytetty. Lainausta ei voisi noin vain poistaa Paavalin argumentaatiosta, sillä silloin kysymys sananjulistajien lähettämisestä jäisi vastaamatta.

4.4.2.3. *Lainaus ilmaisee seurauksen*

Edellisessä luvussa todettiin, kuinka haastavaa on jakeissa 10:19–21 määritellä lainausketjun tehtävä suhteessa kysymykseen ”Tunteeko Israel evankeliumin?”. Ristiriita kysymyksen ja lainausten sisällön välillä poistuu, kun luovutaan ajatuksesta, että lainaukset vastaisivat kysymykseen. Lainaukset eivät vastaa siihen, vaan ilmaisevat seurauksen lukijan täydentämälle vastaukselle. Israel ei selvästikään ole hyväksyen ottanut vastaan evankeliumia. Lainaukset kertovat, mitä Jumala tekee tämän johdosta. Deut. 32:21 kertoo, että Jumala tekee Israelin mustasukkaiseksi ei-kansan kautta. Jes. 65:1–2 -lainaukset avaavat tätä seurausta kuvaamalla tarkemmin Jumalan toimintaa pakanoita ja Israelia kohtaan. Jumala ilmoittaa itsensä ja tekee itsensä löydettäväksi pakanoille. Samaan aikaan hän pysyy uskollisena Israelia kohtaan eikä käännä tästä pois. Johtolauseilla on keskeinen rooli, sillä niiden avulla Paavali osoittaa, mikä osa Jumalan puheesta koskee Israelia, mikä puolestaan pakanoita.

Lainausten käyttäminen tämän juonikuvion ilmaisemiseen on ymmärrettävää. Ensinnäkin lainaukset tuovat ilmi, että tämä Paavalin tulkinta Jumalan suunnitelmasta nousee kirjoituksista itsestään. On tapahtunut ja tapahtumassa niin kuin kirjoituksissa on sanottu. Näin uskaliaiden Jumalan toimintaa koskevien väitteiden muotoilu omin sanoin olisi voinut olla paitsi haastavaa, myös kritiikille altistavaa. Nyt lukija voi toki kiistää Paavalin tulkinnan lainatuista jakeista, mutta hänen on silloin osoitettava, miksi Paavalin tapa käyttää lainauksia ei ole pätevä. Lisäksi lainausten muoto tekee niistä retorisessa mielessä hyvin tehokkaita. Kaikissa kolmessa lainauksessa puhujana on Herra. Herra kertoo itse, mitä hän on suunnitellut kansansa ja toisaalta pakanoiden varalle. Jumalan oma puhe tuo argumentaatioon mukaan ajatuksen, joka on ollut keskeisessä asemassa luvussa 9 ja joka on ratkaisevan tärkeä luvun 11 kannalta: Jumalan toiminnan suvereeniuden. Yksikön ensimmäisessä persoonassa olevaa Jumalan puheen vaikuttavuutta ei olisi mikään Paavalin oma parafraasi pystynyt korvaamaan.

Toisaalta Paavali olisi voinut tehdä lainausten tulkitsemisesta helpompaa selittämällä ja tulkitsemalla niitä laajemmin kuin mitä hän tekee niukoilla johtolauseillaan. Koko argumentaatio kärsii siitä, että lainausten sanomaa on vaikea ymmärtää. Onko mahdollista, että Paavalille itselleen Jumalan pelastussuunnitelman juoni on jo siinä määrin kirkastunut, että hän unohtaa huolehtia siitä, että myös lukija pystyy seuraamaan ajatusta?

4.4.2.4. *Lainauksesta vaikuttavaa ilmaisu*

Kahdesti Paavali vaikuttaa käyttävän lainausta ainoastaan tuodakseen kirjjeeseensä kirjoitusten kieltä ja tunnelmaa. Lainauksen tehtävä ei ole todistaa oikeaksi Paavalin väitettä tai myöskään toimia minkään keskeisen väitteen ilmaisijana. Lainauksen korvaaminen Paavalin omilla sanoilla ei näissä kohdin heikentäisi argumentaation vakuuttavuutta, mutta lainaukset tuovat lisäväriä.

Jakeessa 10:6 personifioitu uskonvanhurskaus aloittaa puheensa sanoilla ”Älä sano sydämessäsi” (Deut. 8:17/9:4). Lainauksen tarkoituksena on osoittaa kaksi seuraavaa Deut. 30:12–13 -lainauksen kysymystä asiaankuulumattomiksi ja huonosti valituiksi jo etukäteen. Paavali ei halua käyttää Deut. 30:11–12 -jakeiden alkuperäistä johdantoa, joka ilmaisee kysymysten turhuuden etukäteen, sillä johdanto viittaa lain käskyyn. Uusi raamatullinen johtolause on tyylikäs ratkaisu. Varsinainen lainaus seuraa vasta tämän johtolauseen jälkeen. Johtolauseena palvelevalla lainauksella on siis varsin tekninen tehtävä argumentaatiossa. Paavali olisi voinut korvata sen omilla sanoillaan, mutta sopivan kirjoitusten kohdan käyttäminen on retorisesti vaikuttavampi ratkaisu.

Kun Paavali kysyy, eikö juutalaisilla ole ollut tilaisuutta kuulla evankeliumia (10:18), hän vastaa torjumalla pohdinnan perusteettomaksi ja lainaa sitten vielä psalmia 18. Psalmin tehtävä ei ole vastata kysymykseen, sillä Paavali on jo μενοῦνγε-huudahduksellaan tehnyt selväksi, että kuulemistilaisuuksien puutteeseen ei voi vedota. Lainauksen ei myöskään tarvitse kirjoitusten avulla todistaa, että evankeliumin julistustyö on ollut laajamittaista. Lähetystyön kattavuus perustuu Paavalin ja Roomalaiskirjeen vastaanottajien omaan kokemukseen ja tietoon. Se ei ole abstrakti teologinen väittämä, joka vaatisi tukea kirjoituksista. Psalmilainauksen tehtävä on ennemminkin sanoittaa tämä kokemus. Lainaus tarjoaa Paavalille mahdollisuuden ilmaista kirjoitusten kielellä, kuinka laajaa evankeliumin julistustyö onkaan ollut. Alun perin psalmijae tosin on liittynyt aivan eri yhteyteen. Roomalaiskirjeen kontekstissa se saa uuden merkityksen, kun julistajat vaihtuvat taivaista lähetystyöntekijöiksi. Psalmin runollinen, *parallelismus membrorum* -rakennetta³⁴² noudattava ilmaisu tuo erityistä juhlavuutta ja ylevyyttä evankeliumin julistustyölle.

³⁴² *Parallelismus membrorum* on mm. heprealaiselle runoudelle tyypillinen retorinen kuvio, jonka muodostaa yleensä kaksi tai kolme paralleelista säettä. Kahden säkeen kokonaisuudessa jälkimmäinen säe yleensä toistaa varioiden ensimmäisen säkeen ajatuksen. Näin myös jakeessa Ps. 19:5: ”Joka maahan on kuulunut heidän äänensä ja maanääriin heidän puheensa.”

4.5. Paavali ja lainausten lukija

Kun tarkastellaan Paavalin tapaa käyttää lainauksia Roomalaiskirjeen 10. luvussa, näyttäytyy Paavalin oma kirjoitusten tuntemus monipuolisena ja rikkaana. Toinen kysymys sen sijaan on, minkälaista kirjoitusten tuntemusta Paavali edellyttää lukijoiltaan, jotta hänen käyttämänsä lainaukset olisivat käsitettävissä.

Ensinnäkin on syytä todeta, että Paavalin argumentaatiota voi jotenkuten seurata varsin pitkälle tuntematta ainoatakaan lainatuista kirjoitusten kohdista. Johtolauseet ja Paavalin omin sanoin muotoilemat tulkinnat auttavat päättelyssä taitavaa lukijaa pysymään selvillä perusajatuksista silloinkin, kun lainausten syvempi merkitys jää käsittämättä. Argumentaation tehokkuus kärsii, muttei kokonaan lakkaa lukijan tunteman epävarmuuden vuoksi. Lukija ei tällöin ymmärrä, miksi Paavali lainaa jotakin kohtaa, eikä hän oman osaamisen puuttuessa voi muuta kuin hyväksyä Paavalin tavan tulkita lainausta. Antiikin maailman kasvatti olisi todennäköisesti ollut vaikuttunut Paavalin pyhien kirjoitusten tuntemuksesta ja kyvystä käyttää lainauksia,³⁴³ joten lainaamisen voi ajatella jossain määrin liisäävän Paavalin uskottavuutta.

On kuitenkin ilmeistä, että yllä kuvattu lukija ei ole se, jolle Paavali ensisijaisesti kirjoittaa. Näin runsas kirjoitusten käyttö tuskin olisi mielekästä, jollei Paavali olettaisi osan lukijoista tuntevan lainauksia. Paavalilla lienee ollut mielessään huomattavasti vaativampi vastaanottaja, joka tuntee eri kirjoitusten kohtia. Paavalin ihannelukija tunnistaa Paavalin käyttämät kirjoitusten kohdat ja osaa liittää niistä monet osaksi laajempaa kirjallista kontekstia (Deut. 32:21). Hän huomaa yhteydet kirjoitusten ja Paavalin sanoman välillä ja ymmärtää, miksi Paavali lainaa juuri siitä mistä lainaa (Deut. 9:4; Jes. 52:7; 53:1). Ihannelukija tunnistaa myös sellaisia kirjoitusten kohtia, joita Paavali ei eksplisiittisesti osoita lainauksiksi, kuten Deut. 9:4 tai Joel 2:32. Kummankaan tunnistaminen ei kuitenkaan edellytä satumaisen hyvää kirjoitusten tuntemusta, vaan molemmat ovat kohtia, joita saatettiin käyttää ahkerasti juutalaisessa tai juutalaiskristillisessä kontekstissa.

Voidaanko sanoa jotakin siitä, ovatko lainaukset suunnattu juutalais- vai pakanataustaiselle lukijalle? Joidenkin lainausten kohdalla on todennäköistä, että lainaus olisi ollut tuttu ja kiinnostava ennemmin juutalais- kuin pakanakristityn silmissä. Näitä ovat ennen kaikkea Deut. 8:17/9:4 ja 30:12–14. Molemmat liittyvät jollain tavalla Israelin identiteetin kannalta keskeisiin kysymyksiin. Deut. 9:4

³⁴³ Stanley 2004, 59.

käsittelee Jumalan ja Israelin suhdetta. Lainausta korostaa luvattun maan onnistuneen valloituksen perustuvan Herran työhön, ei Israelin omaan erinomaisuuteen. Paavalin tulkinta jakeista Deut. 30:12–14 on puhutteleva sellaiselle lukijalle, jolle lain noudattaminen on tärkeää. Hänelle avautuu Paavalin ajatus, että koska Kristus on lain varsinainen päämäärä, on täysin hyväksyttävää korvata lain käsky Kristuksella tässä Deuteronomiumin kohdassa. Nämä kaksi lainausta ovat mielekkäämpiä juutalais- kuin puhtaasti pakanakristillisessä kontekstissa. Tämä vastaa täysin yleistä huomiota Roomalaiskirjeen niin kutsutusta kaksoisluonteesta: teemat ja käsitteet ovat juutalaisia ja argumentaatio on ikään kuin dialogia juutalaisuuden kanssa. Päätty Roomalaiskirjeen 10. luvun ihannelukijasta käsin Rooman seurakunnan etnisen koostumuksen hahmottamiseen on kuitenkin erittäin epävarmaa ja metodologisesti ongelmallista.³⁴⁴

Sen lisäksi, että ihannelukija tuntee Paavalin käyttämät kohdat, hän on avoin Paavalin tekemille uudelleentulkintoille (Jes. 65:1–2) eikä pahastu lainauksen reippaastakaan ”parantelusta” (Deut. 30:12–14, Jes. 52:7). Lukija on valmis hyväksymään Paavalin auktoriteetin kirjoitusten tulkitsijana.

Miltä Paavalin argumentaatio näyttäisi vähemmän suojelemaan lukijan silmissä? Jos Paavali kirjoittaa häneen jo etukäteen epäilevästi suhtautuvalle kirjanoppineelle, hän ottaa muutamissa kohdin huomattavia riskejä. ”Alkuperäisen kontekstin kunnioittaminen” on historialliskriittisen tutkijan, ei Paavalin aikalaisen ongelma.³⁴⁵ Jotkut Paavalin uudelleentulkintoista ovat kuitenkin niin rohkeita ja mullistavia (Deut. 30:12–14; Jes. 65:1–2), että lukija ei välttämättä olisi hyväksynyt niitä, vaikka olisikin ymmärtänyt Paavalin tarkoituksen. Lainatut kohdat hyvin tunteva lukija olisi voinut kokea kontrastin jakeiden normaaliin tulkintaan ja käyttöön nähden liian suureksi. Paavalin kokonaisargumentaation vakuuttavuus olisi kriittisen lukijakunnan silmissä mahdollisesti kärsinyt näistä kohdista.

³⁴⁴ Ks. s. 12 alaviite 38.

³⁴⁵ Moyise 2008, 23–24.

5. Johtopäätökset

5.1. *Argumentaatiota kirjoituksista käsin*

Roomalaiskirjeen 10. luvussa Paavali käsittelee kysymystä kahdesta erilaisesta vanhurskaudesta, Kristuksen pelastustyön inklusiivisuudesta sekä Israelin epäuskosta ja Jumalan vastauksesta siihen. Teemat ovat vaikeita teologisia kysymyksiä. On ymmärrettävää, että Paavali etsii vastauksia juutalaisten pyhistä kirjoituksista ja argumentoi hyvin vahvasti niistä käsin. Juuri kirjoituksista Paavali löytää suuntamerkit selittää vallitsevaa tilannetta ja vastata kysymyksiin. Kirjoitusten avulla hän paikallistaa itsensä ja muut evankeliumin julistajat, lain ja Kristuksen työn sekä juutalaiset ja pakanat Jumalan suuressa suunnitelmassa. Kirjoituksista Paavali löytää jo etukäteen ilmoitettuna oman aikansa – eskatologisen pelastuksen ajan – juonen.

Argumentointi kirjoituksista käsin ilmenee Roomalaiskirjeen 10. luvussa suoranaisena lainausten vyörynä. Lainausten määrä kasvaa luvun loppua kohti, kunnes viimeiset kolme jaetta koostuvat lähes pelkistä kirjoitusten kohdista, joita edeltää vain lyhyt Paavalin itse muotoilema johtolause. Jaksossa 10:5–21 vain kuusi sanaa kymmenestä on Paavalin omaa tekstiä. Lainaukset ovat erottamaton osa argumentaatiota.

5.2. *Lainausten päätehtävä: oman väitteen korvaaminen*

Kolmentoista lainauksen tehtävien kirjo on suuri. Välillä lainaukset todistavat Paavalin väitteet kirjoitusten mukaisiksi, toisinaan ne tuovat raamatullista juhla-vuutta kirjeeseen. Lainausten runsas käyttö silloinkin, kun ne eivät ole aivan välttämättömiä, lienee eduksi Paavalille: lainausten viljely vahvistaa kuvaa hänestä taitavana kirjoitusten selittäjänä seurakunnassa, jossa Paavali ei itse koskaan ollut käynyt ja jonka apua hän tarvitsee. Jaksossa 10:5–21 lainausten tärkein yksittäinen tehtävä on kuitenkin toimia argumentaatiossa Paavalin itse muotoilemien väitteiden asemesta. Lainaukset ilmaisevat sen, mitä Paavali ei tohdi tai halua sanoa omin sanoin. Näin käytetyt lainaukset ovat teologisesti hyvin arkaluontoisissa ja erityisen vaikeissa kohdissa. Lainaukset ilmaisevat Paavalin ajatuksen kahdesta eri vanhurskauden lajista, joista vain toinen, uskosta tuleva vanhurskaus, voi johtaa todelliseen vanhurskauteen ja pelastukseen (10:6-8). Luvun lopussa lainaukset kertovat, kuinka Jumala ratkaisee Israelin epäuskon ongelman nurinkurisesti ilmoittamalla itsensä pakanoille, mikä vuorostaan herättää hänen kansassaan mustasukkaisuutta (10:19–21).

Vaikka Paavalin kirjeistä voidaan löytää esimerkkejä siitä, että Paavali voi käsitellä hankaliakin teologisia kysymyksiä käyttämättä lainauksia, näissä kohdissa hän antaa mieluummin lainausten puhua. Kirjoitusten sanat saavat ilmaista Paavalin rohkeat ja mullistavat ajatukset, mikä tekee niistä ehkä helpommin hyväksyttäviä. On ikään kuin hän ei itse väittäisi mitään, vaan ainoastaan toisi lukijankin ihmeteltäväksi kirjoituksissa jo edeltä ilmoitetun. Lainaukset myös liittävät Paavalin oman ajan osaksi kirjoitusten punaista lankaa. Ajatus, että Jumala pyrkii kääntämään Israelin takaisin puoleensa herättämällä mustasukkaista vihaa, olisi omituinen ja vieras, jos se ei olisi osa yhtä juutalaisten erittäin paljon käyttämää tekstiä. Mooseksen laulun juonen tuntevalle kirkastuu nyt – tai ainakin luvun 11 aikana – Paavalin ajatus Israelin kohtalosta.

5.3. Muokkauksen tarpeellisuus

Se, että Paavali käyttää luvussa 10 lainauksia usein omien väitteidensä tilalla, synnyttää tarpeen varmistaa lainausten soveltuvuus. Lainauksen on ilmaistava juuri se, minkä Paavali haluaa tuoda ilmi. Hän huolehtii lainausten sopivuudesta pääsääntöisesti kahdella tavalla. Ensinnäkin hän muotoilee tarvittaessa sellaisen johdolauseen, joka antaa lukijalle jo etukäteen tietyn tulkintahorisontin: kuka puhuu, kenelle sanat on kohdistettu tai mikä on aihe. Toinen keskeinen keino on muokata lainauksen sanamuotoa, niin että se sopii paremmin uuteen kontekstiin Roomalaiskirjeessä. Jos Paavali ensin lainaisi kirjoituksista ja sitten selittäisi lainattua kohtaa omin sanoin, tarve lainauksen muokkaamiseen ei ehkä olisi niin suuri, sillä Paavali voisi selventää hämmennystä aiheuttavia kohtia tulkintaosuudessaan. Ongelma syntyy siitä, että lainaukset eivät luvussa 10 ole Paavalin eksegeettisen tulkinnan kohteena,³⁴⁶ vaan ne toimivat valmiina argumentteina itsessään. Paavali ei useinkaan jää selittämään lainaamiaan kohtia, vaan hänen argumentaationsa virtaa eteenpäin.

Esimerkiksi jakeessa 10:15 lainattu Jes. 52:7 vahvistaa, että kristityt sananjulistajat ovat liikkeellä. Tämän lainaus pystyy vahvistamaan nimenomaan siksi, että Paavali on muokannut sen sanamuotoa. Jos Paavali olisi lainannut käyttämänsä käsikirjoitusta sanatarkasti, hänen olisi pitänyt ehkä selittää lukijoilleen, että ilosanoman julistajia ei kuitenkaan ole vain yksi vaan useampia ja että sanoma ei rajoitu vain vuoriseutuun vaan kulkee maan ääriin. Muokkauksen ansiosta lainaus voi ilman lisäselityksiä toimia Paavalin tarkoittamassa tehtävässä. Toisin

³⁴⁶ Poikkeuksena voi pitää jakeita 10:6-8, joissa Paavali selittää lainausta lyhyillä kommentteilla sen edetessä. Tässäkään kohdassa Paavalin kommentit eivät poista muokkauksen tarvetta.

sanoen juuri siksi, että lainauksen sanamuoto on Paavalille niin tärkeä, hän katsoo tarpeelliseksi välillä hieman muuttaa sitä.³⁴⁷

Paavalin tekemistä muutoksista puhuminen edellyttää selvyyttä Paavalin käyttämästä tekstistä. Luvun 10 lainausten analyysi tukee yleiskuvaa, että Paavali käyttää lainatessaan yleensä Septuagintaa. Tämän tutkimuksen kolmestatoista lainauksesta kaksi viittaa siihen, että Paavali käytti heprean mukaan korjattua tekstiä.³⁴⁸ Molemmat ovat Jesajan kirjan kohtia, joissa Septuaginta poikkeaa erityisen paljon masoreettisesta tekstistä. Kahden lainauksen kohdalla Paavalin käyttämästä tekstistä ei saatu sellaista varmuutta, että olisi voitu sanoa, ovatko poikkeamat Septuagintaan nähden Paavalin itsensä tekemiä vai olivatko ne jo hänen käyttämässään käsikirjoituksessa.³⁴⁹

Seitsemän lainauksen kohdalla sekä käsikirjoitustradition ulkoiset todisteet että kirjeen argumentaatiosta nousevat sisäiset syyt viittaavat siihen, että Paavali on muutosten takana. Näissä kohdissa Paavali rajaa tekstistä käyttöön vain tietyn osuuden, poistaa hankalia kohtia, vaihtaa toisiksi sanoja tai kieliopillisia muotoja, muuttaa sanajärjestystä ja kerran lisää lainaukseen sanan. Paavalin tekemät muutokset liittyvät aina siihen, miten hän käyttää lainausta argumentaatiossaan. Muutos parantaa lainauksen soveltuvuutta ja käytettävyyttä. Vertailu aikakauden juutalaisen ja kreikkalais-roomalaisen kirjallisuuden lainaustekniikkaan viittaa siihen, että vastaavien muokkausten tekeminen oli tunnettu ja levinnyt käytäntö, mutta että Paavali muuttaa sanamuotoa poikkeuksellisen usein.

5.4. Ihannelukija ja historiallinen vastaanottaja

Paavalin ihannelukijaksi hahmottuu kirjoituksien kohtia varsin hyvin tunteva vastaanottaja. Ihannelukijalla on kiinnostusta kohtiin, joilla on merkitystä juutalaiselle identiteetille tai jotka ovat muuten juutalaisten ahkerasti käyttämiä. Hän on valmis hyväksymään kirjoitusten kohtien rohkeitakin kristologisia uudelleentulkintoja.

Miten tämä ihannelukija voisi suhteutua historialliseen todellisuuteen eli kirjeen varsinaisiin lukijoihin Roomassa? Roomasta oletettavasti olisi löytynyt lukijoita, joilla olisi ollut ihannelukijalta edellytetty kirjoitusten tuntemus. Sen sijaan se, että hahmoteltu ihannelukija vastaisi Rooman seurakuntien ”rivijäsenistöä” – tai Paavalin käsitystä heistä – näyttää epätodennäköiseltä: kirje edellyttää

³⁴⁷ Tämä kiteytys on Kochin (1988, 347).

³⁴⁸ 10:15 (Jes. 52:7), 10:20 (Jes. 65:1).

³⁴⁹ 10:5 (Lev. 18:5); 10:8 (Deut. 30:14).

vastaanottajakunnalta laajaa kirjoitusten hallintaa, joka tuskin olisi mahdollista ainakaan kaikkien pakanakristittyjen kohdalla.³⁵⁰ Eikö Paavalille sitä paitsi olisi riittänyt se, että seurakuntien teologisissa kysymyksissä vaikutusvaltainen ”eliitti” olisi ollut vakuuttunut ja vaikuttanut Paavalin argumentaatiosta ja kirjoitusten käytöstä? Muut seurakuntalaiset olisivat kyllä pysyneet kirjetä ääneen luettaessa useimmiten jotenkuten perässä, varsinkin, jos joku paremmin kirjoituksia tunteva olisi välillä selittänyt hankalia kohtia.

Paavalin lainausten käytön arvostaminen vaatii paitsi kirjoitusten tuntemusta, myös suopeaa asennetta hänen tulkintojaan kohtaan. Jos Paavali kirjoittaa itselleen vieraan seurakunnan oppineimmille jäsenille, – tosin ottaen lainaukset mukaan sellaisella tavalla, että ajatuksenkulku ei ole täysin käsittämätöntä kirjoituksia huonommin tuntevalle ”rivijäsenellekään” – on jokseenkin uhkarohkeaa odottaa heiltä tätä hyväntahtoisuutta. Eikö Paavali itse ymmärtänyt joidenkin tulkintojensa mullistavuutta ja sitä, että näin radikaali kirjoitusten uudelleentulkinta voisi herättää kielteisiä reaktioita vastaanottajakunnassa? Lainauksen runsas käyttö vaikeita kysymyksiä käsiteltäessä on vastaanottajan vakuuttamisen kannalta viisas keino, mutta vastaanottajan pitäisi kyetä hyväksymään myös lainauksen tulkinta. Toinen mahdollisuus olisi sittenkin luottaa Paavalin arvostelukykyyhin. Tunsiko hän ehkä Rooman seurakunnan niin hyvin, että uskoi tulkintojensa saavan myönteisen vastaanoton?

5.5. Lopuksi

Edellisiin kysymyksiin vastaaminen edellyttäisi selvyyttä kirjeen tarkoituksesta ylipäänsä, mikä ei kuulu tämän tutkimuksen kysymyksenasetteluun. Sitä vastoin Roomalaiskirjeen 10. luvun lainaustekniikasta ja ihannelukijasta esitetyt havainnot ja havainnoista nousevat kysymykset voivat omalta osaltaan olla avuksi kirjeen tarkoituksen ja kohdeyleisön pohtijalle.

Tässä tutkimuksessa on tarkasteltu vain yhtä 17 jakeen kokonaisuutta. Muita Paavalin kirjeiden lukuja tutkittaessa löytyisi todennäköisesti muita esimerkkejä lainausten muokkaamisesta ja lisää erilaisia tehtäviä, joita lainauksilla on argumentaatioissa. Tällöin selviäisi myös, missä määrin tärkein luvun 10 tarkastelussa tehty löytö on yleistettävissä: Paavali ei käytä lainauksia ensisijaisesti havainnollistamaan tai tukemaan omin sanoin muotoilemiaan väitteitä, vaikka tällaistakin käyttöä esiintyy. Lainauksen yleisin tehtävä on toimia Paavalin omien väitteiden

³⁵⁰ Kuten johdantoluvussa todettiin, vastaanottajakuntaan näyttää joka tapauksessa kuuluneen pakanakristittyjä, oli sen koostumus kokonaisuutena millainen hyvänsä.

tilalla ja siten kuljettaa argumentaatiota eteenpäin. Tällaisen käyttötarkoituksen vuoksi Paavali on valmis muuttamaan lainauksen sanamuotoa tuodakseen paremmin esille sen, mitä uskoo lainauksen oikeastaan tarkoittavan. Vaikka tämä kertoo Paavalin vapaasta suhtautumisesta lainauksen tarkkaan sanamuotoon, se kertoo myös kirjoitusten perustavanlaatuisesta merkityksestä Paavalille ja hänen argumentaatiolleen.

6. Lähde- ja kirjallisuusluettelo

6.1. Lyhenneluettelo

AB	Anchor Bible
Bauer	Bauer, Walter. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur
BDR	Blass, Debrunner, Rehkopf: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
JSNTS	Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series
KD	Kerygma und Dogma
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
N-A ²⁷	Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle. Editione vicesima septima
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NT	Novum Testamentum
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	Supplements to Novum Testamentum
SNTSMS	Society for New Testament Studies. Monograph Series.
WBC	World Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

6.2. Lähteet

Biblia Hebraica Stuttgartensia.

– Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt. K. Elliger et W. Rudolph et. al. Editio secunda. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1983.

Neophyti 1

– Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la biblioteca Vaticana. Tomo V Deuteronomio. Ed. Alejandro Díez Macho. Traducciones cotejadas de la versión castellana francesa: R. le Déaut, inglesa: Martin McNamara y Michael Mahler. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1978.

Novum Testamentum Graece

– Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Kurt Aland et al. 27. revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

Philo Alexandrinus

– Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 1–6. Ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Berlin: De Gruyter, 1962.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum.

– Deuteronomium. Edidit John William Wevers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977.

– Duodecim prophetae. Edidit Jospheh Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1943.

– Isaias. Edidit Jospheh Ziegler. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1983.

– Leviticus. Edidit John William Wevers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1986.

– Psalmi cum Odis. Edidit Alfred Rahlfs. 2., durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1967.

The Fragment-Targums of the Pentateuch

– The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources. Volume I. Texts, Indices and Introductory Essays. *Analecta Biblica* 76. Ed. L. Michael Klein. Rome: Biblical Institute Press. 1980.

6.3. Apuneuvot

Aejmelaeus, Lars. Uuden testamentin kreikan kielioppi. Helsinki: Kirjapa Oy. 2003.

Bauer, Walter. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6., neu bearbeitete Auflage. Hg. v. Kurt Aland & Barbara Aland. Berlin: Walter de Gruyter. 1988.

Blass, Friedrich; Debrunner Albert. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf. 15. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht. 1979.

Liddell, H. G.; Scott, R., *An Intermediate Greek–English Lexicon*. 7th edition. Oxford: Clarendon Press. 1961.

Liljeqvist, Matti. Uuden testamentin sanakirja kreikka–suomi. Helsinki: Oy Finn Lectura Ab. 2007.

6.4. Kirjallisuus

Aejmelaeus, Anneli

2005 The Suffering Servant: Isaiah 53 as an Intertext of the New Testament. – *Lux Humana, Lux Aeterna. Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaeus*. Ed. by Antti Mustakallio. Publications of

The Finnish Exegetical Society 89. Helsinki: Finnish Exegetical Society. 475–494.

Alkier, Stefan

- 2005 Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4. Intertextualität im Rahmen einer kategorialen Semiotik biblischer Texte. – Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre. Hg. v. Stefan Alkier; Richard. B. Hays. Tübingen: Francke. 1–22.

Albl, Martin C.

- 1999 "And Scripture Cannot Be Broken". The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections. NTS 96. Leiden: Brill.

Avemarie, Friedrich

- 2010 Israels rätselhafter Ungehorsam. Römer 10 als Anatomie eines von Gott provozierten Unglaubens. – Between Gospel and Election. Explorations in the interpretation of Romans 9–11. Ed. by Florian Wilk; J. Ross Wagner. WUNT 257. Tübingen: Mohr Siebeck. 299–320.

Badenas, Robert

- 1985 Christ the End of the Law. Romans 10.4 in Pauline Perspective. JSNTS 10. Sheffield: JSOT Press.

Bell, Richard H.

- 1994 Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11. WUNT II/63. Tübingen: Mohr Siebeck.

Campell, William S.

- 2010 The Addressees of Paul's Letter to the Romans: Assemblies of God in House Churches and Synagogues? – Between Gospel and Election. Explorations in the interpretation of Romans 9–11. Ed. by Florian Wilk; J. Ross Wagner. WUNT 257. Tübingen: Mohr Siebeck. 171–195.

Cranfield, C.E.B.

- 1979 A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume II. Edinburgh: T. & T. Clark LTD.

Dunn, James D.G.

- 1988 Romans 9–16. WBC 38. Dallas: Word Books.
1989 Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.

Elliott, Neil

- 1990 The Rhetoric of Romans: argumentative constraint and strategy and Paul's dialogue with Judaism. JSNTS 45. Sheffield: JSOT Press.

Fish, Stanley E.

- 1980 Interpreting the *Variorum*. – Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism. Ed. by Jane P. Tompkins. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 164–184.

- Fisk, Bruce N.
2008 Synagogue influence and Scriptural Knowledge among the Christians of Rome. – As it is written. Studying Paul's Use of Scripture. Ed. by Stanley E. Porter & Christopher D. Stanley. Society of Biblical Literature Symposium Series 50. Atlanta: Society of Biblical Literature. 157–188.
- Fitzmyer, A. Joseph
1993 Romans. A New Translation with Introduction and Commentary. AB 33. New York: Doubleday.
- Hays, Richard B.
1989 Echoes of Scripture in the Letters of Paul. New Haven: Yale University Press.
- Hofius, Otfried
1989 Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11. – Paulusstudien. WUNT 51. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 175–202.
- Hübner, Hans
1984 Gottes ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11. FRLANT 136. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jewett, Robert
2007 Romans. A Commentary. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary of the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- Kiilunen, Jarmo
2008 Barukin kirja. – Urhea Judit, viisas Sirak. Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin. Toim. Jarmo Kiilunen ja Aarre Huhtala. Helsinki: Kirjapaja. 195–203.
- Koch, Dietrich Alex
1986 Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. BHT 69. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- van Kooten, George H.
2010 Ancestral, Oracular and Prophetic Authority: "Scriptural Authority" According to Paul and Philo. – Authoritative Scriptures in Ancient Judaism. Ed. by Mladen Popović. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 141. Leiden: Brill. 267–308.
- Käsemann, Ernst
1973 An die Römer. HNT 8a. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Lindemann, Andreas
1982 Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Römer 10,5. ZNW 73. 251–250.
- Lohse, Eduard
2003 Der Brief an die Römer. KEK 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Metzger, Bruce M.
 1975 A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament. Corrected edition. Stuttgart: United Bible Societies.
- Moiyse, Steve
 2005 Intertextualität und historische Zugänge zum Schriftgebrauch im Neuen Testament. – Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre. Hg. v. Stefan Alkier; Richard. B. Hays. Tübingen: Francke. 23–34.
 2008 Quotations. – As it is written. Studying Paul's Use of Scripture. Ed. by Stanley E. Porter & Christopher D. Stanley. Society of Biblical Literature Symposium Series 50. Atlanta: Society of Biblical Literature. 15–28.
- Moo, Douglas J.
 1996 The Epistle to the Romas. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Reinbold, Wolfgang
 1995 Israel und Evangelium: Zur Exegese von Römer 10,19–21. ZNW 86. 122–129.
 2008 Das Ziel des Gesetzes nach Röm 10,4-13. – Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen. FRLANT 226. Hg. Lutz Doering et. al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 297–312.
 2010 Zur Bedeutung des Begriffes „Israel“ in Römer 9–11. – Between Gospel and Election. Explorations in the interpretation of Romans 9–11. Ed. by Florian Wilk; J. Ross Wagner. WUNT 257. Tübingen: Mohr Siebeck. 401–416.
- Sanday, William; Headlam, Arthur C.
 1896 A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. New York: Scribners.
- Smith, D. Moody
 1988. The Pauline Literature. – It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honor of Barbabas Lindars, SSF. Ed. by D. A. Carson & H. G. M. Williamson. New York: Cambridge University Press. 265–291.
- Stamps, Dennis L.
 2006 The Use of Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Devise. A Methodological Proposal. – Hearing the Old Testament in the New Testament. Ed. by Stanley E Porter. Michigan: Eerdmans. 9–37.
- Stanley, Christopher D.
 1992 Paul and the language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature. SNTSMS 74. Cambridge: Cambridge University Press.
 1999 “Pearls Before Swine”: Did Paul's Audiences Understand His Biblical Quotations? NT 41. 124–144.

- 2004 Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul. New York, London: T & T Clark.
- Stuhlmacher, Peter
1989 Der Brief an die Römer. NTD 6. 14. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tobin, Thomas H.
2004. Paul's Rhetoric in Its Contexts. The Argument of Romans. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Wagner, J. Ross
2002 Heralds of the Good News. Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans. NTS 101. Leiden: Brill.
- Wedderburn, A. J. M.
1988 The Reasons for Romans. Edinburgh: T. & T. Clark
- Wilckens, Ulrich
1980 Der Brief an die Römer. 2. Teilband. Röm 6–11. EKK 6. Köln: Benziger.
- Wilk, Florian
1998 Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus. FRLANT 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
1999 Paulus als Interpret der prophetischen Schriften. KD 45. 285–306.
2005 Paul als Nutzer, Interpret und Leser des Jesajabuches. – Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre. Hg. v. Stefan Alkier; Richard. B. Hays. Tübingen: Francke. 93–116.
- Wright, N. Thomas
2010 Romans 9–11 and the "New Perspective" – Between Gospel and Election. Explorations in the interpretation of Romans 9–11. Ed. by Florian Wilk; J. Ross Wagner. WUNT 257. Tübingen: Mohr Siebeck. 37–54.